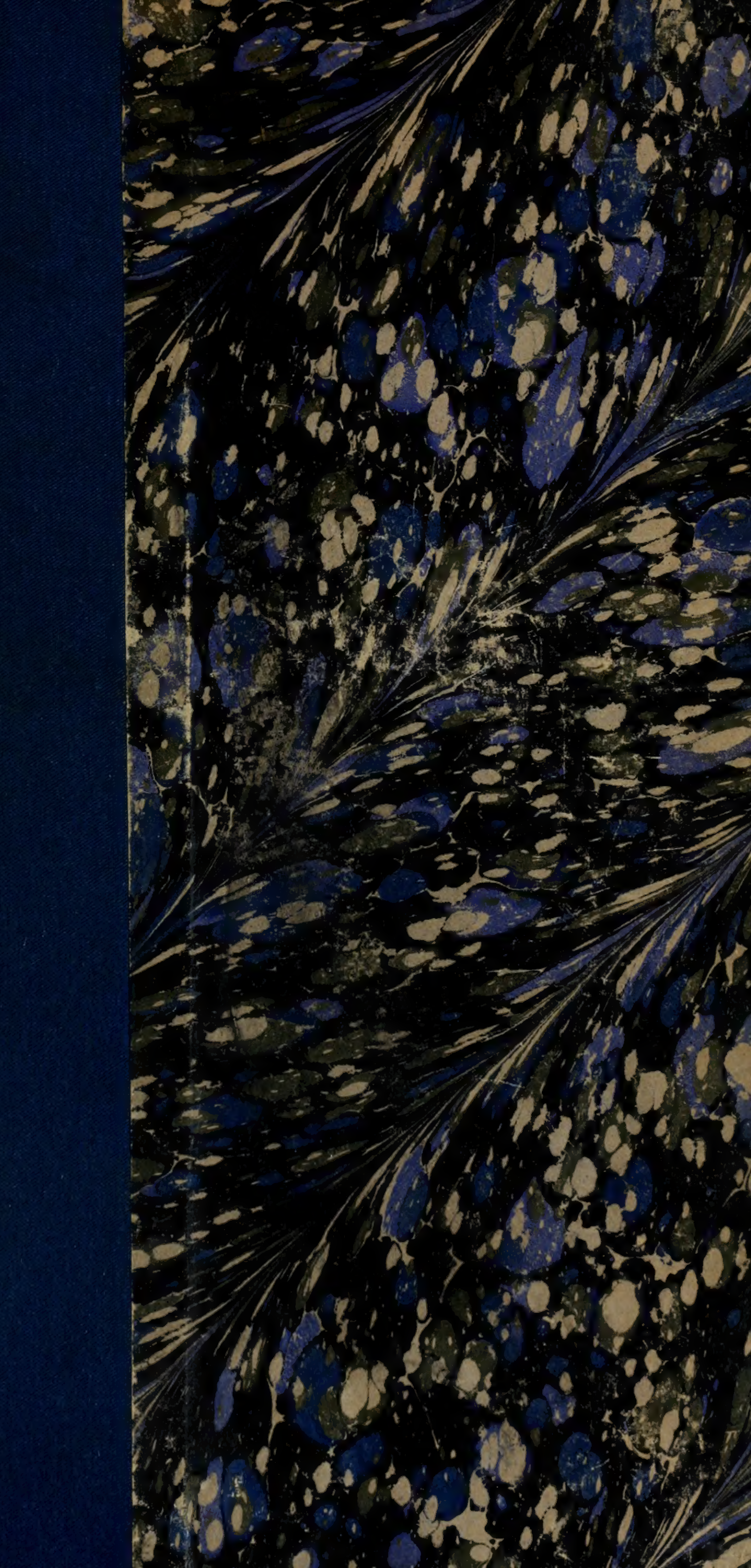


a. Vaschalde

KANT

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LES GRANDS PHILOSOPHES

KANT

PAR

THÉODORE RUYSSEN

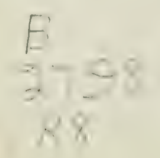
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE
PROFESSEUR AU LYCÉE GAY-LUSSAC (LIMOGES)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

AVANT-PROPOS

Il n'est pas besoin de longue préface pour justifier l'apparition de ce livre. Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke, Jacobi, d'autres encore ont déjà reçu, en France, les honneurs de ce genre d'études monographiques que le public qui lit et qui pense accueille, depuis quelque temps, avec une faveur croissante. Kant, au contraire, s'il a fait les frais d'innombrables études ou discussions partielles, n'a été l'objet, en notre pays, d'aucune monographie complète et de quelque étendue, si l'on en excepte le livre très imparfait de V. Cousin et deux articles de dictionnaire : celui de J. Barni, dans le *Dictionnaire philosophique,* et l'étude très lumineuse, mais nécessairement très concise, de M. Em. Boutroux dans la *Grande Encyclopédie.* Du moment donc où M. l'abbé Piat avait eu l'heureuse inspiration de doter la France d'une collection analogue aux *Classiques de la Philosophie* de Fromman, une place, et l'une des premières, était due à l'initiateur du mouve-



ment le plus puissant qui depuis deux siècles, ait entraîné la pensée philosophique dans des voies nouvelles.

Une pareille étude peut comporter trois méthodes différentes.

L'une, de pure érudition, a envahi la littérature et n'a pas épargné la philosophie, qui lui doit d'ailleurs d'inappréciables services; elle établit les textes et fixe quelques détails intéressants de biographie et d'histoire. Elle consisterait ici à analyser minutieusement les découvertes récentes des infatigables chercheurs d'Outre-Rhin, correspondances, notes manuscrites, anecdotes sur Kant, sa famille, ses amis, ses collègues; elle discuterait longuement les différences de texte qui existent, par exemple, entre les deux premières éditions de la *Raison pure* ou entre les deux préfaces de la *Faculté de juger;* enfin elle se risquerait dans l'inextricable labyrinthe des systèmes d'exégèse, d'interprétation et de critique qui ont fait de la bibliographie kantienne la plus touffue de toute la littérature philosophique; elle ajouterait quelques épines à ces broussailles, et le livre qui en résulterait serait utile peut-être, ennuyeux probablement, et, sans aucun doute, interminable.

Plus captivante, à coup sûr, et plus instructive, la méthode critique n'est guère moins envahissante. L'éminent professeur de l'université de Halle, M. Vaihinger, n'achèvera peut-être jamais les cinq gros volumes de *Commentaires* qu'il se propose d'écrire sur la seule

Raison pure, et dont les deux premiers ont paru à onze ans d'intervalle (1881, 1892). Cette méthode s'attacherait à suivre dans ses moindres démarches la pensée du philosophe; elle en rechercherait les antécédents chez ses prédécesseurs, la continuité dans son œuvre propre, et les conséquences chez ses successeurs; elle discuterait les commentaires des principaux critiques, et jugerait enfin ce qu'il y a, dans chaque point de doctrine, de caduc ou de durable. Deux années de suite (1894-96), M. Em. Boutroux a appliqué cette méthode à l'examen de la *Raison pure* : avec quelle clarté et quelle profondeur aucun de ses auditeurs n'a pu l'oublier.

Les conditions matérielles d'étendue auxquelles est assujettie cette collection, et le caractère général d'impersonnalité et d'objectivité qu'elle se propose d'observer, ont rendu nécessaire, dans l'analyse d'une œuvre aussi considérable que celle de Kant, l'emploi d'une troisième méthode, purement historique. On ne trouvera d'érudition ni dans le texte, ni au bas des pages de ce livre. Deux index, relégués à la fin du volume, contiennent, l'un la liste complète des œuvres de Kant et l'indication des principales éditions et traductions, l'autre une bibliographie très incomplète, sans doute, mais où l'on ne trouvera mentionnés que des travaux de réelle valeur. Ces index suffisent à l'immense majorité des lecteurs, et les curieux y trouveront l'indication de sources bibliographiques plus étendues. Quant à la cri-

tique, on l'a réduite, dans ce livre, aux discussions indispensables pour atténuer quelques contradictions apparentes ou mettre en lumière certaines transitions peu visibles entre les parties d'un système essentiellement continu et progressif. Pour le reste, il a paru que la tâche était suffisamment ardue, et le service peut-être assez grand, de se borner à exposer dans son ensemble et à éclaircir autant qu'il se peut une doctrine très complexe, très obscure et très inégalement connue en France. Le plus sûr, pour réaliser cette tâche dans un cadre aussi restreint, était de retirer la parole aux commentateurs pour la laisser à Kant lui-même, de rechercher dans la vie, dans la correspondance et surtout dans l'œuvre même du philosophe, le sens des variations premières de sa pensée et la clef du développement logique qu'a subi sa doctrine après la découverte de l'idée critique. Ce livre est donc avant tout une histoire intérieure de la philosophie kantienne. De l'histoire extérieure, du milieu, des antécédents philosophiques on n'a pu, dans un cadre aussi exigu, rappeler que les traits indispensables à l'intelligence du système. Le kantisme est un édifice d'architecture massive qui ne reçoit le jour du dehors que par d'étroites fenêtres. C'est au dedans, quand l'œil s'est habitué à l'obscurité, qu'il en admire les proportions et la robuste charpente.

AVIS IMPORTANT.

Les chiffres au bas des pages renvoient, sauf indication contraire, au texte de Kant. Les chiffres romains désignent le tome, le chiffre arabe, la page. Les premiers chiffres renvoient, à moins de mention contraire, à la *première* édition Hartenstein (10 vol. in-8, Leipzig, 1838), les chiffres entre parenthèses à la traduction française. Dans le cas où il existe plusieurs traductions, le chiffre renvoie toujours, sauf indication contraire et tout à fait exceptionnelle, à celle des traductions qui est mentionnée dans l'index des œuvres de Kant, à la suite du titre de l'ouvrage correspondant. Pour la date et le lieu de publication des ouvrages cités en note, consulter l'index bibliographique.

KANT

CHAPITRE PREMIER

KANT ET SON TEMPS

En 1716, Leibniz mourait, un an après Malebranche. Avec eux s'éteignait sur le continent la lignée des grands Cartésiens. Seul, en Angleterre, Berkeley continuait avec originalité la tradition métaphysique. En France, la philosophie reste fille de la Renaissance et de Descartes, en ce sens qu'elle rejette toute autorité historique, civile ou religieuse; mais, sous l'influence du sensualisme de Locke, mort en 1704, elle abandonne les hautes spéculations, révoque en doute l'existence d'idées à priori, accorde une place, à côté de la raison, à la sensation et aux vérités de « sens commun », et, sur les problèmes de nature, d'origine et de fin, s'en tient à des négations sommaires ou à de superficielles solutions. Elle déserte, d'ailleurs, le cabinet des penseurs solitaires

pour se répandre dans les salons, les gazettes et les académies. En revanche, elle s'ouvre curieusement à une foule de problèmes nouveaux, s'occupe de physique et d'histoire, discute politique et sociologie. Elle est, en un mot, libre-penseuse, mondaine et encyclopédique.

L'Allemagne, encore ébranlée par deux siècles de guerre, empêtrée dans son organisation féodale, incertaine de sa destinée politique, ne se laissa que lentement gagner par l'influence anglaise et française. La libre-pensée trouva un adversaire dans le *piétisme* qui venait de renouveler et d'approfondir le sentiment religieux du Rhin au Niémen. Fondé à Francfort par l'Alsacien Spener, pendant le dernier tiers du dix-septième siècle, le piétisme n'avait pas tardé à s'étendre en Saxe et en Prusse. Il représentait, à côté de l'orthodoxie étroite où était tombé le protestantisme allemand après la Réforme, un effort pour accentuer le caractère purement individuel de la foi, et rendre la prépondérance à la conversion intime du cœur sur les pratiques extérieures et sur les discussions théologiques. Il ramenait ainsi le luthéranisme à ses origines premières. Et de même que ce dernier avait eu maille à partir avec le rationalisme aristotélicien, le piétisme lui aussi ne tarda pas à déclarer la guerre au rationalisme cartésien. En 1723, le plus brillant disciple, le continuateur de Leibniz, Chr. Wolff, fut expulsé de l'université de Halle et du territoire prussien sur la dénonciation de ses collègues piétistes, Francke et Lange.

Mais le rationalisme eut bientôt sa revanche. En 1740,

Frédéric II montait sur le trône. L'un de ses premiers actes fut de rendre à Wolff sa chaire de Halle. La même année, il lui écrivait : « Il revient aux philosophes d'enseigner le monde et de guider les princes. Ils doivent penser avec logique, et nous devons agir avec logique. Ils doivent trouver, nous devons exécuter. » L'avènement de ce roi libre-penseur, ami de Voltaire et de Maupertuis, marque ainsi avec une précision parfaite l'avènement de cette « époque des lumières » (*Aufklärungszeit*) dont Wolff est le véritable fondateur. L'époque des « lumières » est proprement le règne de la raison. Wolff, disciple sans profondeur de Leibniz, avait eu ce mérite de diluer la doctrine des *Nouveaux Essais* et de la *Théodicée* dans ses cours et dans une foule de manuels écrits en allemand, dans une langue impersonnelle et limpide. Armé des règles à priori de la connaissance, et surtout du principe de raison suffisante, il prétend rendre raison de tout le détail des choses. Créé par une raison souveraine, le monde est à priori explicable dans toutes ses parties. L'art, de même, le droit, la politique, le langage et la religion sont des outils adoptés par la raison en vue de fins raisonnables. En outre, Wolff faisait résolument éclater les cadres étroits de la scolastique universitaire : métaphysique, logique, psychologie rationnelle et morale ; il y introduisait les sciences modernes, les mathématiques, la physique et la psychologie descriptive. D'un coup, il intronisait dans la faculté, sur les débris de l'aristotélisme, un système moderne, compréhensif, éminemment

propre à l'enseignement. Un siècle avant V. Cousin, il créait une philosophie à l'usage des écoles, claire et d'apparence inoffensive; car il n'attaquait point la religion révélée, vantait l'accord de la tradition biblique et de la raison, et ses démonstrations populaires de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme pouvaient devenir autant d'arguments entre les mains des théologiens. Aussi leçons et manuels jouirent-ils d'une vogue extraordinaire; l'université presque entière passa, armes et bagages, de l'aristotélisme au Wolffianisme.

Piétisme et rationalisme wolffien, telles sont précisément les deux influences que subirent l'enfance et la jeunesse de Kant. Il trouva la seconde à l'université et reçut la première à l'école et dans sa propre famille.

C'est, en effet, d'une mère piétiste, Anna-Regina Reuter, qu'Emmanuel Kant naquit à Kœnigsberg, le 22 avril 1724. Son père, Jean-George Kant, était un modeste sellier[1]. Il était lui-même le quatrième enfant de ce mariage et eut encore cinq frères et sœurs. Trois sœurs et un frère seulement atteignirent l'âge adulte. Le frère de Kant devint pasteur en Courlande. Deux de ses sœurs furent d'abord servantes et se marièrent plus tard à d'humbles artisans de Kœnigsberg.

Kant perdit sa mère à l'âge de treize ans; mais déjà il avait reçu d'elle une sérieuse éducation morale et religieuse à laquelle il a rendu un pieux hommage. C'était, d'après son témoignage, une femme de grand sens et de

1. Il n'est pas certain, quoi qu'on en ait dit sur la foi même de Kant, que son père fût d'origine écossaise. Cf. PAULSEN, *Kant*, p. 25-26.

cœur élevé, une piétiste convaincue, mais de piété réfléchie et sans mysticisme. C'est elle qui décida de faire donner à son quatrième enfant une éducation libérale. Elle le fit entrer, en 1732, au *Collegium Fridericianum*, gymnase de Kœnigsberg récemment institué d'après des méthodes nouvelles. Le directeur, Schultz, prédicateur piétiste, était un ami de la famille. Il suivit de près les études du jeune Kant qui, en 1740, quitta le gymnase avec une forte culture latine.

La même année, Kant se faisait inscrire à l'université de Kœnigsberg, dans la faculté de philosophie. C'est là qu'il connut le philosophe wolffien Martin Knutzen, auquel il dut non seulement la connaissance de la doctrine de Leibniz, mais celle encore, plus décisive peut-être pour la formation de son esprit, du système de Newton. Au reste, on ne sait à peu près rien de ces années d'études. Il n'est pas prouvé que Kant ait songé d'abord à la théologie, ni surtout qu'il se soit exercé à la prédication dans des églises de campagne. On ignore même la date précise à laquelle il quitta l'université. On sait seulement que, pendant le semestre d'été de l'année 1746, il présenta au doyen de la faculté de philosophie son premier essai, *Pensées sur la véritable estimation des forces vives*, imprimé quelques mois plus tard grâce à la libéralité d'un oncle.

La même année, Kant perdit son père. Il n'avait encore aucun grade universitaire et dut, comme la plupart des étudiants pauvres de son temps, demander sa vie à l'enseignement privé. Il fut précepteur dans des

familles nobles durant neuf années, les seules qu'il passa hors de Kœnigsberg. Encore ces fonctions ne l'entrainèrent-elles pas au delà de Mohrungen, à vingt-cinq lieues au sud de sa ville natale. Elles ne lui furent pas inutiles, car elles le mirent en contact avec un milieu cultivé et lui donnèrent le goût de l'observation et de la conversation. En 1755, il revient à Kœnigsberg et obtient la « promotion » avec une dissertation sur le feu, et l' « habilitation », grâce à une dissertation sur les principes premiers de la connaissance métaphysique [1]. Il ouvre alors un cours libre à l'université, et ses leçons, très vite appréciées par les étudiants, fréquentées même par des officiers, des particuliers ou des étrangers de passage à Kœnigsberg, lui assurent dès lors une vie indépendante [2].

Désormais affranchis des soucis matériels, Kant put se livrer sans partage à ses études de prédilection. Pendant près d'un demi-siècle, il réalisa le type du professeur allemand : il lut, fit des livres, enseigna; et ce fut là toute sa vie. Il lut surtout pendant cette période 1755-70, où l'on voit des influences étrangères orienter l'Allemagne pensante vers une direction nouvelle. C'est l'époque, en effet, où le rationalisme inconséquent de Wolff s'effrite et fait place à un rationalisme plus rigou-

1. La *promotion* était l'examen de fin d'études; c'est une sorte de doctorat; l'*habilitation* était une sorte d'agrégation et donnait le droit d'ouvrir un cours libre dans la faculté.

2. Le professeur libre allemand (*Privatdocent*) ne reçoit d'autres honoraires que la contribution versée par chaque étudiant inscrit à son cours et dont le montant est proportionnel au nombre d'heures du cours.

reux. Les nouveaux *Aufklärer,* Reimarus et Mendelssohn, renoncent à découvrir un accord avec la tradition biblique et cherchent à fonder une religion naturelle sur le modèle du déisme anglais. Mais au moment même où le rationalisme semble s'affermir, il menace de s'écrouler à son tour sous les coups du scepticisme français et de l'empirisme anglais. Voltaire demande à l'optimisme de justifier, dans le meilleur des mondes possibles, le tremblement de terre de Lisbonne ; Hume dénonce l'impuissance de la raison à rien saisir au delà des phénomènes et l'impossibilité de toute métaphysique. En revanche Rousseau, véritable enfant de la nature, à peine effleuré par la vie de salon et le scepticisme élégant de son temps, jette un accent nouveau dans la littérature, proclame les droits du cœur contre ceux de la raison, et fonde sur le sentiment la morale et la religion. Ces courants nouveaux et souvent opposés infusent à l'Allemagne un sang nouveau. L'esthétique s'affranchit du rationalisme de Gottsched ; Winckelmann prêche le retour à la nature, Lessing le dédain des règles et des conventions. En poésie, Klopstock abandonne la mythologie pour les sujets nationaux; Haller s'inspire des grands spectacles de la nature. En philosophie même, le sentimentalisme, le mysticisme même s'insinuent avec Jacobi et Hamann. Le déisme sec des *Aufklärer* avait restreint autant que possible la part du divin dans la nature : le panthéisme poétique de Herder et de Gœthe le trouve partout et voit dans les religions, non plus une invention des prêtres, mais un

aspect de l'universelle révélation d'un Dieu immanent à la nature. En un mot l'Allemagne entre dans cette phase de féconde fermentation qu'on désigne du nom si expressif de *Sturm-und Drangperiode* et d'où jaillira la grande efflorescence lyrique, dramatique et philosophique de la fin du siècle.

Dans quelle mesure Kant subira-t-il ces influences multiples? C'est ce que la suite de ce livre établira. Il suffit de noter ici que la *Sturm-und Drangperiode,* qui bouleversa les idées de sa jeunesse coïncide avec l'évolution morale d'où naquit l'Allemagne moderne. C'est entre 1760 et 1770 qu'il lit Hume, Hutcheson, Shaftesbury et surtout Rousseau. Au premier il doit la genèse de l'idée critique, aux autres l'affermissement de sa philosophie morale. Cette évolution fut lente. L'analyse des ouvrages écrits de 1760 à 1768 nous montrera Kant se dégageant peu à peu du dogmatisme wolffien. C'est en 1769-70 environ que naquit l'idée critique. Cette date, nous le verrons, est décisive dans l'esprit et dans la vie de Kant. En 1770, il obtient l' « ordinariat » [1] et la chaire de logique et métaphysique grâce à la célèbre dissertation sur la forme et les principes du monde sensible et intelligible, où il jette les bases de sa théorie de la connaissance. On pouvait s'attendre à l'apparition prochaine d'un grand ouvrage, et lui-même y comptait. En réalité, la *Critique de la raison pure* ne parut qu'en 1781, à Riga ; et cependant ces onze années, durant lesquelles Kant ne

1. C'est-à-dire qu'il devient *professeur* en titre.

publia que deux articles insignifiants, suffirent à peine à l'élaboration de ce livre ; car la *Raison pure* porte, en plus d'un endroit, la trace de la hâte et de la fatigue. Mais l'idée maîtresse est désormais fixée. Par deux fois, dans les *Prolégomènes* (1783) et dans une seconde édition de la *Raison pure* (1787), Kant cherchera à la préciser. Mais il en maintiendra la méthode et les conclusions. Dès lors, le reste du système se déroule avec une abondance qui surprend après une aussi laborieuse incubation. C'est de 1781 à 1798, de cinquante-sept à soixante-quatorze ans, que Kant publie tous ses grands ouvrages : *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique de la faculté de juger* (1790), *La Religion* (1793), *Métaphysique des mœurs* (1797), ainsi qu'un très grand nombre d'opuscules ou d'articles de revues [1].

Tous ces travaux, comme la *Raison pure*, sont le fruit d'une méditation laborieuse et d'une exécution précipitée. Presque nulle part la forme n'est adéquate à l'idée. Non pas que la langue de Kant soit imprécise. Les termes spéciaux, une fois définis, y sont d'ordinaire employés dans leur acception rigoureuse ; pour le reste, le vocabulaire est purement classique ; c'est celui de Lessing et de Schiller. Mais la période est si enchevêtrée, si surchargée de remarques ou de restrictions, elles-mêmes accompagnées de preuves et de parenthèses, qu'il est à peu près impossible, même à un Allemand, de saisir à première lecture tout le sens

1. On en trouvera la liste complète à la fin du volume.

d'une page de Kant. Force est, contre certaines phrases, de se livrer à une véritable stratégie; il faut assaillir l'ennemi de plusieurs côtés, démembrer ses forces et le forcer pied à pied à se rendre. En outre, l'abus des divisions, les perpétuels retours sur ce qu'on croyait éclairci, l'absence de tout exemple concret, imposent à l'esprit du lecteur une impression presque insurmontable de lassitude et de découragement. Il semble, dit avec raison M. Paulsen, qu'on avance à travers d'interminables dunes : à chaque pas, le voyageur trébuche et son œil cherche en vain le plus maigre bouquet d'arbre pour s'y reposer.

Si l'écrivain fut plus que médiocre, le professeur, au contraire, semble avoir exercé sur ses auditeurs une très vive séduction. Son enseignement, comme celui de Wolff, embrassait presque toute l'encyclopédie du savoir humain. La base en était la logique et la métaphysique qu'il enseignait chaque année en cours public, pendant un et parfois deux semestres. Mais il y joignait toujours quelque autre discipline : morale, droit naturel, théologie, pédagogie, anthropologie, géographie, physique, mathématiques, mécanique, ou minéralogie. Il donnait, en outre, des conférences privées (*privatissima*) et des séances de discussions (*disputatoria*). Pendant l'hiver 1766-67, alors qu'il n'était encore que privatdocent, il eut jusqu'à 28 heures de leçons à l'université. Professeur, il réduisit ce nombre de moitié. Ces chiffres, d'ailleurs, ne doivent point faire illusion. Les cours des anciennes universités allemandes ne préten-

daient guère à l'originalité et ne coûtaient pas de grands frais d'éloquence. C'étaient, de par les règlements, des « lectures » (*Vorlesungen*), ou plutôt des commentaires sur un manuel classique (*Textbuch*). La *Métaphysique* de Baumgarten et la *Théorie de la raison* (logique) de Meier, servirent de texte à Kant durant toute sa carrière académique. L'exemplaire de Baumgarten dont il se servait, couvert de notes marginales et bourré de fiches, a été conservé. On peut douter qu'un enseignement aussi étroitement lié à la lettre d'un texte, se rajeunît beaucoup d'année en année. Cependant, Kant en usait avec une certaine liberté avec son auteur. Il n'y voyait, suivant sa propre déclaration, qu'une simple « occasion » de réflexion personnelle [1], et ne craignait pas d'introduire dans son enseignement la discussion des découvertes et des œuvres les plus récentes. Herder, qui fut l'élève de Kant de 1762 à 1764, avait conservé de ces leçons un souvenir très vivant. Trente ans plus tard, il vantait encore le « joyeux enjouement » du jeune maître : « Son front découvert, taillé pour la pensée, était le siège d'une gaîté et d'une joie inaltérables ; débordante d'idées, la parole coulait de ses lèvres ; plaisanterie, esprit, humour ne lui faisaient jamais défaut, et son enseignement était un commerce des plus intéressants... Il excitait et contraignait agréablement à penser par soi-même [2]. » Aussi Kant ne tarda-t-il pas à attirer sur

1. *Programme du semestre d'hiver* 1765-66, t. I, p. 101.

2. *Briefe zur Beförderung der Humanität,* œuvres de Herder, Ed. Stephan, t. XVII, p. 404.

l'université, jusqu'alors obscure, de Kœnigsberg, l'attention de toute l'Allemagne lettrée. En 1778, le ministre prussien Zedlitz, qui le tenait en haute estime, lui offrit une chaire à l'université de Halle, la plus importante du royaume, aux honoraires, considérables pour l'époque, de 800 thalers. Kant résista à toutes les sollicitations et resta fidèle à l'université de sa ville natale. Ses honoraires n'étaient que de 620 thalers. Mais il reçut toute la série des honneurs académiques : membre du sénat (1780), recteur (1786 et 1788), enfin doyen de la faculté de philosophie et de toute l'académie (1792). La fatigue et l'âge l'obligèrent à suspendre son enseignement en 1796 [1].

Cependant cette carrière d'une si noble simplicité fut troublée, presque à son terme, par un grave incident. Frédéric II était mort en 1788. Son successeur Frédéric-Guillaume II, ne tarda pas à appeler, à la place du ministre Zedlitz, un ancien prédicateur d'esprit étroit et tracassier, Wöllner. Celui-ci, à peine installé au pouvoir, promulgua, le 9 juillet et le 19 décembre 1788, deux édits, supprimant la liberté de la presse et soumettant le corps universitaire au contrôle d'un comité de censure pour tout écrit relatif aux questions de foi. Or, en 1792, paraissait dans la *Revue mensuelle* de Berlin, avec l'*imprimatur* de la censure, un article de Kant sur le *Mal radical* ; c'était la première des quatre études qui devaient plus tard

1. Kant fut élu membre des académies de Berlin (1786), de Saint-Pétersbourg (1794) et de Vienne (1798). Peu de temps avant sa mort, il avait été question en France de le nommer membre correspondant de l'Institut.

constituer le livre de *La Religion*. Mais la censure s'opposa formellement à l'impression du second article, *Sur le combat du bon et du mauvais principe*. Kant soumit alors les quatre articles de *La Religion* au jugement de la faculté de théologie de Kœnigsberg, qui accorda l'*imprimatur* à l'unanimité. Dès lors, il n'hésita plus à publier l'ouvrage en entier. *La Religion* parut en 1793. Le succès fut si vif qu'une deuxième édition devint nécessaire dès l'année suivante. Le gouvernement en fut alarmé. Le 1er août 1794, Kant recevait de Wöllner une lettre de blâme et de menaces. Le ministre lui enjoignait, sous peine de « mesures désagréables », de s'abstenir à l'avenir d'aborder les questions religieuses. En même temps, tous les maîtres de l'université de Kœnigsberg reçurent l'interdiction d'enseigner la philosophie kantienne. La résistance était impossible; mais Kant n'était pas homme à faire abandon de ses principes. Il écrivit sur une fiche que l'on retrouva après sa mort : « Retirer et renier sa conviction intime est chose méprisable; mais se taire dans le cas présent est le devoir d'un sujet : si tout ce que l'on dit doit être vrai, ce n'est pas un devoir de dire publiquement toute la vérité. » Il prit donc le parti du silence et s'engagea, par une lettre écrite au roi, à ne plus aborder les questions religieuses dans ses livres ni dans ses leçons, « en tant que fidèle sujet de Sa Majesté Royale. » Par cette formule, il entendait, comme il l'a déclaré plus tard, réserver sa liberté d'action pour le cas où le roi viendrait à disparaître avant lui. Cette hypothèse devait se réaliser. Fré-

déric-Guillaume II mourut en 1797; son successeur se hâta de congédier Wöllner, et une ère de liberté relative recommença pour les universités prussiennes. Kant se crut dégagé de son serment et, dans son dernier ouvrage, *Le Conflit des Facultés* (1798), ne craignit pas d'affirmer une dernière fois les droits de la raison et de la philosophie en face de la croyance et de la théologie[1].

L'attitude de Kant fut donc correcte, mais on peut trouver qu'elle manqua de grandeur; la restriction mentale par laquelle il réservait sa liberté à venir est franchement équivoque. En fera-t-on un grief sérieux à ce vieillard de soixante-dix ans, fonctionnaire ponctuel et loyal sujet, surpris au terme d'une carrière par un conflit violent avec le plus brutal des gouvernements? Après tout, il avait bravé la censure berlinoise en publiant son livre de *La Religion*, conclusion suprême de tout son système. Désormais, son œuvre était achevée. Au reste la société prussienne, habituée à plier sous la férule, n'eût guère compris que le professeur Kant se dressât en martyr de la pensée libre.

Il n'avait pas d'ailleurs l'humeur batailleuse d'un Voltaire ou d'un Lessing. C'était un homme de vie intérieure. Sa constitution même le prédisposait au travail silencieux et solitaire. Il était de petite taille, haut de cinq pieds à peine; il avait la poitrine plate, les épaules étroites, les os et les muscles peu développés, l'articulation du bras droit légèrement dé-

1. Dans la préface de cet ouvrage, il justifiait sa conduite en publiant la lettre de Wöllner et sa réponse au roi (t. I, p. 103 et suiv.).

boîtée. Toute sa vie, il fut de santé débile et souffrit d'une continuelle oppression, et s'il put, jusqu'à un âge très avancé, fournir un énorme labeur comme professeur et comme écrivain, ce ne fut qu'au prix du régime le plus sévère et le plus régulier. Il se levait à cinq heures en toute saison et travaillait jusqu'à l'heure de ses cours, 7 heures en été, 8 heures en hiver. Il se remettait à la besogne quand il n'était pas retenu à l'université, de 10 heures à 1 heure. Il se mettait alors à table et y restait volontiers deux ou trois heures. Puis venait une promenade d'une heure à laquelle il ne manquait jamais. A 5 heures, il était de retour et travaillait sans interruption jusqu'à 10 heures du soir. Il calculait méthodiquement la quantité et la nature de ses aliments, la forme et l'épaisseur de ses vêtements, la durée de son sommeil et de ses promenades. Pour se contraindre à prendre quelques mouvements pendant ses longues séances de travail, il avait l'habitude de déposer son mouchoir sur une chaise à quelque distance de sa table de travail. Il préconisait enfin et pratiquait sur lui-même une véritable médecine morale, et prétendait, en détournant son attention, arriver à supprimer les douleurs de goutte, la toux et à provoquer le sommeil. On peut dire, en un mot, que sa longue vie fut l'œuvre de sa volonté.

Il ne se maria point et ne sembla jamais souffrir de son isolement. Il ne voyait guère d'ailleurs dans le mariage qu'un assortiment rationnel d'intérêts bien entendus et en excluait la poésie et le sentiment. Avec ses frères et

sœurs même, il n'entretint que des relations assez lointaines. Mais il n'avait rien du célibataire égoïste et morose et l'on peut dire que ses amis lui tinrent lieu de famille; car, s'il exigeait qu'on respectât la solitude de ses heures de travail, il aimait à fréquenter des cercles peu nombreux, mais choisis, d'amis intimes. Devenu propriétaire d'une petite maison, vers l'âge de soixante ans, il prit l'habitude de recevoir presque chaque jour à sa table un ou deux amis ou quelques étudiants. De temps à autre, il réunissait huit à dix hôtes, jamais plus. La plupart, hormis son collègue Kraus, étaient étrangers au monde savant. C'étaient d'honorables bourgeois de Kœnigsberg, marchands, libraires, employés. Les dîners se prolongeaient fort avant dans l'après-midi. Kant ne détestait pas même cette gaité de bon aloi que donnent à d'honnêtes gens quelques verres de vin. De ces causeries familières, la philosophie était à peu près exclue; on causait voyages, littérature, affaires. Kant s'intéressait à tout, lisait tout, retenait tout. Sa mémoire était inépuisable, comme sa bonne humeur. On s'entretenait aussi de religion et de politique, mais avec prudence et respect. Kant ne fréquentait pas les églises; mais il ne parlait de la religion qu'avec déférence. Quant à la politique, ses sympathies étaient pour le gouvernement démocratique dont le principe devait triompher, de son vivant en Amérique et en France. La Révolution française le remplit d'un véritable enthousiasme et les bourgeois de Kœnigsberg virent avec stupeur leur grand homme changer l'itinéraire coutumier de ses prome-

nades pour aller sur la route de Berlin au-devant du courrier de France. Même après la Terreur, dont il répudia les excès, il persista à voir dans la chute de la monarchie française le plus grand effort de l'histoire pour fonder les sociétés sur des principes rationnels. Mais il avait trop le goût de l'ordre pour que ses préférences politiques pussent ébranler son loyalisme; Frédéric II et ses successeurs n'eurent pas de sujet plus discret ni plus soumis.

Telle fut la physionomie morale de Kant. Dans une lettre souvent citée, il en précise lui-même avec une rare pénétration les deux traits essentiels : « Je pense bien des choses.... que je n'aurai jamais le courage de dire; mais je ne dirai jamais ce que je ne pense pas[1] . » Il fut à la fois, peut-on dire, un timide et un amoureux de la vérité. Il n'aurait pu, comme Descartes, Leibniz ou Gœthe, courir le monde et vivre dans le commerce des grands; il est impropre à l'action, inapte même à la discussion philosophique; il a horreur de ce qui peut l'arracher à son milieu familier et troubler le cours de ses réflexions; ses lettres même sont rares et sentent l'effort. Mais cette longue vie de labeur taciturne et acharné fut consacrée tout entière au culte du vrai. Dédaigneux de la gloire, insoucieux de plaire, il n'écrit que pour convaincre et se tait onze ans plutôt que de publier une ligne qui aille en deçà ou au delà de sa pensée. Aucun philosophe n'a soumis ses propres idées à un examen

1. *Lettre à Mendelssohn*, 8 avril 1766, 2e éd. Hartenstein, t. VIII, p. 672.

plus impitoyable et plus continu. Sa vie, terne et presque sans histoire, était la seule dont pût s'accommoder cet effort intérieur de plus d'un demi-siècle. On n'y relève pas un acte d'éclat, mais, à part une légère faiblesse, pas une défaillance morale. Il resta digne jusqu'au bout de la devise qu'il répétait volontiers :

Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Les dernières années de sa vie furent assombries par des misères physiques, qu'il supporta vaillamment, et par l'affaiblissement graduel de ses forces intellectuelles, dont il eut conscience et souffrit cruellement. Vingt ans avant sa mort, il se plaignait déjà de ne pouvoir suivre sans effort le fil de ses propres conceptions. L'année 1796 fut notamment le signal d'une décadence rapide. Il dut suspendre ses cours. Cependant, il ne cessait de travailler ; mais il se sentait comme paralysé, perdait de vue l'ensemble de son système. En vain il cherchait à achever ce *Passage des principes métaphysiques des sciences de la nature à la physique* qui lui semblait nécessaire pour combler la dernière lacune de sa philosophie ; effort vain, « supplice de Tantale ! », écrivait-il à Garve, le 21 septembre 1798[1]. En même temps, sa force morale déclinait. De mesquines préoccupations d'hygiène envahirent peu à peu son esprit. Près d'un an avant sa mort, il avait presque complètement perdu la vue et la mémoire ; son

1. Cité par PAULSEN, *Kant*, p. 51.

humeur s'était aigrie. C'est pourtant sur une parole de paix que se fermèrent ses lèvres expirantes : il mourut le 12 février 1804 en murmurant ces mots : *Es ist gut.* (c'est bien).

La ville et l'université de Kœnigsberg célébrèrent ses funérailles comme un deuil public. Ses restes furent ensevelis sous les arcades adossées à la cathédrale, du côté du nord ; ces arcades ont gardé depuis le nom de *Stoa kantiana.* Au-dessus de son tombeau, des mains amies firent graver ces mots extraits de la *Raison pratique* : « Ce ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi », — symbole saisissant des deux objets qui avaient rempli tout son esprit et tout son cœur : la loi mécanique de l'univers matériel, et la libre loi des volontés bonnes [1].

*
* *

Division de l'ouvrage. Kant fut avant tout un esprit. C'est à ses ouvrages mêmes qu'il faut demander l'histoire véritable de sa pensée. Cette histoire se divise très simplement en deux périodes de même durée, mais d'importance très inégale, séparées par un intervalle de onze années :

1° *Période antécritique.* De 1746 à 1770, Kant aborde successivement les questions les plus diverses : physique,

1. Il existe de Kant un grand nombre de portraits, statues, médailles ou gravures. La plus célèbre de ces images est le beau bas-relief où Rauch a groupé heureusement la maigre silhouette de Kant et la haute stature de Lessing. Cf. Kuno Fischer, *Kant*, t. I, p. 86.

mathématique, logique, métaphysique, morale et esthétique. Sa pensée évolue du rationalisme à l'empirisme et finit par se fixer grâce à la découverte de l'idée critique.

2° *Période critique.* L'idée critique trouvée dès 1769, n'aboutit qu'après onze ans de méditation à la publication de la *Critique de la Raison pure*. Dès lors, la base du système est assurée et les grandes lignes en sont arrêtées. Kant, jusqu'à sa mort, poursuit les conséquences de ses prémisses et les applique à toutes les questions qui avaient occupé sa jeunesse. Les très nombreux opuscules de cette période, quel qu'en soit l'ordre chronologique, se groupent d'eux-mêmes autour de quatre grands ouvrages : les trois *Critiques* et *La Religion*, qui se succèdent, de 1781 à 1793, dans leur ordre logique.

Il conviendra donc, pour déterminer avec précision les phases de la pensée de Kant avant la découverte de l'idée critique, de suivre d'aussi près que possible l'ordre d'apparition de ses premiers ouvrages. L'analyse des ouvrages de la seconde période se divisera d'elle-même d'après l'ordre, à la fois logique et chronologique, des trois *Critiques* et du livre de *La Religion*.

CHAPITRE II.

PÉRIODE ANTÉCRITIQUE.

I. — PHILOSOPHIE NATURELLE.

§ 1. — Force et matière ; mouvement et repos.

La philosophie de la nature a été le premier et le dernier objet auquel s'est attachée la pensée de Kant. L'ouvrage qu'il laissera inachevé à sa mort diffère profondément, par la méthode, de la dissertation par laquelle il débute dans le monde des savants ; mais le but est le même, qui est de soumettre à la réflexion philosophique les concepts fondamentaux de la physique.

Les *Pensées sur la véritable estimation des forces vives* (1747) sont d'un jeune homme de vingt-trois ans. Mais l'étudiant y prend déjà le ton du maître. Il manifeste cette indépendance vis-à-vis de l'autorité et cet amour du vrai qui resteront les traits dominants de sa physionomie morale : « L'entendement humain s'est heureusement affranchi de ses chaînes..... et désormais on peut s'enhardir à tenir pour rien l'autorité d'un Newton et d'un Leibniz, quand elle peut entraver la découverte de la vérité, et à n'obéir à d'autres suggestions qu'à l'en-

traînement de l'entendement [1]. » Et plus loin : « Je me suis tracé d'avance la voie que je veux suivre ; je commencerai ma course et rien ne pourra m'empêcher de la poursuivre [2]. »

Au milieu du XVIIIe siècle, le conflit n'était pas terminé entre les Cartésiens et les Leibnitiens au sujet de la mesure de la « force motrice ». Cette mesure est-elle égale au produit de la masse par la vitesse simple ou par le carré de la vitesse ? Entre les deux écoles, Kant adopte une position intermédiaire, en distinguant deux sortes de mouvements [3] : le premier, celui des corps qui se meuvent librement (une balle de fusil, un corps qui tombe), se conserve indéfiniment tant qu'aucun obstacle ne s'y oppose ; le second, dont nous trouvons l'exemple dans les corps portés ou faiblement poussés, disparaît avec sa cause extérieure sans avoir été arrêté par aucune résistance. A cette seconde catégorie de mouvement s'applique la formule de Descartes qui se trouve ainsi n'être plus seulement vraie du « corps mathématique » de la pure étendue. A la première, produite par la *force vive*, convient la formule de Leibniz. Ce dernier, toutefois, s'est trompé quand il a cru pouvoir donner de la loi du carré de la vitesse une démonstration mathématique. Seules, la métaphysique ou l'expérience peuvent nous instruire à cet égard [4]. C'est à l'aide de

1. T. VIII, p. 7.
2. P. 11.
3. P. 31.
4. P. 67.

l'expérience que Kant, en disciple de Newton, découvre à la source de la force vive une tendance (*Bestrebung*) qu'il appelle *intension* et aboutit à cette formule nouvelle : la force est égale au produit de la vitesse par l'*intension*[1]. Ainsi se manifeste dès l'origine l'influence exercée sur notre philosophe par la théorie de l'attraction de Newton.

A cette influence se rattache plus directement encore la dissertation *de Igne* de 1755. Les Cartésiens expliquaient par le mouvement et le repos la fluidité ou la solidité des corps, et la chaleur, comme la lumière, par une émanation de particules matérielles. Avec Newton, Kant admet entre les atomes des corps l'existence d'une « matière élastique » qui sert d' « intermédiaire » à l'attraction[2]. La chaleur n'est autre qu'un mouvement ondulatoire de ce milieu élastique[3].

Ces deux dissertations sont encore d'un géomètre et d'un physicien. La seconde thèse latine de Kant, *Monadologia physica* (1756) est déjà d'un métaphysicien. Kant vient d'écrire sa *Dissertation inaugurale*[4]. La « philosophie transcendantale unie à la géométrie » lui paraît plus que jamais « seule capable d'allumer la lumière dans les questions physiques[5] ». Il procède donc, à la manière des géomètres, par théorèmes et scolies, et dé-

1. T. VIII, p. 158-159.
2. P. 388.
3. P. 392.
4. *Vide infra.*
5. T. VIII, p. 407.

duit de la définition de la « substance simple » une nouvelle monadologie. Le problème est le suivant : comment concilier avec la conception géométrique d'un espace divisible à l'infini l'hypothèse de monades simples, indivisibles? La difficulté disparaît si la monade est une force, et, comme telle, peut faire rayonner sa puissance attractive à travers l'espace, sans le remplir matériellement et sans perdre sa simplicité essentielle[1]. La force répulsive des Cartésiens n'expliquait que l'impénétrabilité des corps; l'attraction rend compte de la cohésion. La limite des corps est au point d'égalité des forces attractive et répulsive.

De cette conception il résulte nécessairement qu'entre deux corps mis en présence l'attraction est réciproque et que le repos, aussi bien que le mouvement absolu, sont de pures chimères. Il ne saurait être question d'inertie parfaite; le repos apparent n'est qu'un mouvement infiniment lent. Il est aisé dès lors de renoncer au principe embarrassant de continuité métaphysique admis par Leibniz pour expliquer le passage du repos au mouvement. Telle est précisément la thèse soutenue dans le court mais brillant opuscule de 1758, *Nouvelle conception du mouvement et du repos.*

§ 2. — Cosmogonie.

Tandis qu'il s'exerçait à la solution de ces problèmes isolés, l'esprit de Kant était tourmenté d'un dessein plus

1. P. 414, 415.

vaste. Newton lui semblait s'être arrêté à mi-chemin de la vérité ; car, s'il avait posé définitivement les principes constitutifs du système planétaire, il n'avait pas abordé le problème de l'origine du système. Faute d'apercevoir aucune cause matérielle au mouvement des planètes, il y croyait voir l'action immédiate de la main divine. Descartes avait entrevu une solution plus hardie ; il se contentait de la « chiquenaude » première pour mettre en jeu les forces cosmiques, et en déduisait *more geometrico* l'explication des mouvements sidéraux, de la lumière, des vents, des marées [2]. Mais Descartes, averti par la condamnation de Galilée, n'avait osé publier de son vivant le *Traité du Monde*. Aussi bien, sa tentative échouait-elle précisément parce qu'il supposait « que Dieu n'avait mis aucune pesanteur en la matière » [3].

Compléter Newton, tout en évitant l'erreur de Descartes, telle est de très bonne heure l'ambition de Kant. Il lit Huyghens, Halley, le Discours de Maupertuis sur *la Figure des Astres* [4], les travaux de Wright de Durham, qu'il connaît en 1751 [5], et c'est sans doute dès 1753, à l'âge de trente ans, qu'il écrit l'*Histoire universelle de la Nature et théorie du Ciel* [6], qu'Helmholtz n'a pas

1. P. 427-438.
2. Cf. *Disc. de la méth.*, 5e partie, et *Traité du Monde.*
3. *Disc. de la méth.*, 5e partie,
4. Ce discours est de 1732. Il le cite d'après les *Acta Eruditorum* de 1745.
5. *Hist. Univ. de la Nature*, Préface, t. VIII, p. 234-36.
6. *Ibid.*, p. 292.

craint de comparer à l'*Exposition du Système du Monde* de Laplace.

Le premier, en effet, Kant a énoncé l'hypothèse de la nébuleuse, à laquelle le savant français devait attacher son nom un demi-siècle plus tard. Il y est conduit d'un seul trait par la préoccupation de surmonter l'obstacle qui avait arrêté Newton. De quelle source d'énergie peut provenir l'impulsion des corps célestes à travers le vide ? La difficulté disparaît, si l'on admet que l'espace n'a pas toujours été vide, et qu'une matière inorganisée, fluide, mais inégalement dense, l'a rempli à l'origine. Que l'on suppose en effet un « chaos » soumis par la volonté divine aux deux seules lois mécaniques de l'attraction et de la gravitation : les parties les plus denses de viendront, pour les fluides plus légers, des noyaux d'attraction. Entre ces noyaux, des relations différentes s'établiront selon la prédominance de l'attraction ou de la répulsion. Les uns seront précipités sur d'autres plus denses et plus volumineux, non pas en chute verticale, — la répulsion contrariant toujours et modifiant l'action de la pesanteur —, mais par un mouvement gyratoire qui les rapproche graduellement du centre. Ainsi s'est formé le soleil, dont la chaleur est due au frottement des particules qui viennent sans cesse accroître son volume. D'autres, chez lesquels la force répulsive est égale à la force attractive, continuent à tourner indéfiniment autour du soleil. Ce sont les planètes. Les mêmes lois expliquent encore la forme elliptique des orbites planétaires et leur rapprochement du plan zodiacal dans une

position telle que la répulsion réciproque de ces corps célestes est réduite au minimum. De la même façon se sont formés l'anneau de Saturne et les satellites des autres planètes. La densité des planètes décroît naturellement avec leur éloignement du soleil. Au delà des planètes, évoluent les comètes dont la faible densité explique l'éloignement et l'excentricité énormes. Enfin les étoiles fixes sont elles-mêmes des soleils, répartis, comme les comètes, dans une zone relativement mince, dont le plan est défini par la voie lactée. Celle-ci n'est qu'un fourmillement d'étoiles, et il est naturel que l'œil, en fouillant cette zone dans le sens de la plus grande épaisseur, rencontre un nombre infiniment plus grand d'astres, que la perspective semble confondre en un réseau continu. Immobiles à nos yeux, ces soleils lointains se meuvent sans doute autour de quelque centre qui échappe à nos sens.

Tel est, dans son ensemble, le développement grandiose de l'univers. C'est une *histoire*, au sens le plus rigoureux du mot, et cette histoire, qui a eu un commencement, court sans doute à un terme. Né du chaos, le monde retournera au chaos. L'impulsion des corps célestes s'usera et les planètes lassées s'abîmeront dans le soleil. Peut-être y puiseront-elles l'énergie d'une renaissance nouvelle. Ces vastes conceptions agitent l'âme de Kant d'une véritable émotion poétique « La Création, dit-il, n'est pas œuvre d'un instant..... Elle n'est jamais achevée. Elle a commencé mais ne s'arrêtera pas. Elle est sans cesse occupée à produire de nouvelles démar-

ches de la nature, de nouvelles choses et de nouveaux mondes. » Et il s'écrie avec Haller, « le plus sublime des poètes allemands » :

« *Unendlichkeit! Wer misset dich?*[1]. »

A la fin de son traité[2], Kant se demande si tous les astres sont habités. Mais il se défend d'avancer à cet égard aucune certitude. Car, pas plus que la terre n'est faite pour l'homme, on ne peut assigner pour fin à aucun astre la production de la vie. En tout cas, les conditions d'existence doivent varier de planète à planète. Les plus denses ne comportent sans doute que des organismes grossiers. D'autres ne sont peut-être pas encore habitables. La terre, insuffisamment refroidie, n'a-t-elle pas dû rester déserte durant des milliers d'années[3]? En tout cas, la mécanique est impuissante à nous révéler les conditions d'existence « d'un simple crapaud ou d'une chenille[4] ». Mais il n'est pas interdit de supposer que la zone de la vie dépasse infiniment notre globe. Qui sait même si nos âmes ne seront pas appelées dans une autre vie à peupler d'autres régions de l'univers visible et à en contempler les merveilles[5]?

Cette audacieuse conception, que la science devait confirmer sur tant de points, reçoit de l'étude de notre

1. Infinitude! qui te mesure?
2. P. 362 et suiv.
3. P. 364.
4. P. 233.
5. P. 379.

planète une vérification expérimentale. Tel est le sens des six traités de géologie et de géographie publiés par Kant de 1754 à 1756.

Comme l'univers qui l'enveloppe, la terre a une histoire; elle vit et se transforme. Sa rotation autour de son axe subit un ralentissement régulier par suite du frottement des eaux sur le fond et sur le bord des mers[1]. Sa surface, longtemps bouleversée par l'effort des gaz emprisonnés sous la première croûte, s'est solidifiée par refroidissement; la vie y est devenue possible; elle a atteint « l'âge viril »[2]. Mais bien des indices permettent de conjecturer qu'elle vieillit. Toutefois, le travail géologique de sa formation n'est pas encore achevé. Un exemple tragique venait d'en être donné à l'Europe dans le tremblement de terre de Lisbonne. Kant étudie minutieusement ce cataclysme qu'il attribue à l'explosion soudaine de gaz accumulés dans les cavités profondes de l'écorce terrestre.[3]

§ 3. — Géologie et Géographie.

En 1756, notre philosophe consacra à la géographie son premier cours d'été et en publia le programme : *Remarques pour l'explication de la théorie des vents*[4].

1. *La terre a-t-elle subi une modification dans sa rotation autour de son axe?* 1754, t. VIII, p. 209-215.

2. *La terre vieillit-elle?* t. IX, p. 8.

3. Voy. les trois dissertations sur le tremblement de terre de Lisbonne, 1756; les deux premières seules figurent dans l'éd. Hartenstein de 1838-39, t. IX, p. 25-63 et 65-75; la troisième dans l'éd. de 1867, t. I, p. 401-411.

4. T. IX, p. 77-92.

Dans cette brochure, il ramenait avec une parfaite clarté les courants atmosphériques à des différences de température et, le premier, expliquait par la rotation de la terre la direction des moussons. Le programme du cours d'été de l'année suivante indiquait les causes de l'humidité des vents d'ouest[1]. Dès lors, Kant consacrera souvent ses leçons à la géographie. Il reconnaissait une haute valeur philosophique et pédagogique à cette science à laquelle toutes les autres aboutissent en quelque mesure. Pas plus que l'astronomie, il ne l'isole de l'ensemble du savoir. Il la définit, tout au contraire, « la propédeutique de la connaissance du monde »[2]. Aussi la nomenclature et la description des lieux le retiennent-elles moins que la cosmographie, la géologie, la météorologie, la botanique, la zoologie, l'anthropologie. Il entrevoit même les rapports étroits de l'histoire et de la géographie. L'une décrit la réalité dans le temps, l'autre dans l'espace. La géographie est une « histoire continue »[3].

La *Géographie physique*, que Kant chargea Rink de publier en 1802, d'après des cahiers d'époques différentes, témoigne du souci scrupuleux avec lequel le professeur se tint au courant, jusqu'à un âge très avancé, des récits des voyageurs, et des nouvelles théories scientifiques. Mais, vers l'âge de trente-quatre ans, il cessa brusquement d'interroger lui-même le monde physique,

1. T. IX, p. 93-106.
2. *Géographie physique*, t. IX, p. 136.
3. T. IX, p. 140-141. Cf. le programme, très instructif à cet égard, du semestre d'hiver 1765-66, t. I, p. 107-8.

et, pendant le demi-siècle qui lui reste à vivre, — si l'on excepte deux courts articles de pure critique [1] —, il ne consacrera plus une ligne à la « science de la nature » proprement dite, du moins de la nature matérielle. Non que sa curiosité ou sa certitude s'émoussent; la *Critique* sera un acte de foi en la science positive. Mais, comme à Descartes, la science même posait à cet esprit rigoureux des problèmes dont il ne pouvait ajourner l'examen. Par delà la physique, il entrevoyait la métaphysique. N'est-ce pas à vingt-trois ans, dans sa première dissertation, qu'il écrivait : « Il est visible que les sources premières des phénomènes de la Nature sont absolument un objet de métaphysique »? [2].

II. — PREMIERS ESSAIS DE MÉTAPHYSIQUE.

Cette préoccupation de suspendre la physique à la théologie naturelle est visible dès le premier essai métaphysique de Kant, dans cette *Explication nouvelle des premiers principes de la connaissance métaphysique* [3], qui est précisément contemporaine de l'*Histoire universelle de la nature* (1755). L'harmonie préétablie, admise par Leibniz et Wolff entre les monades, aussi bien que l'occasionalisme de Malebranche, s'accordait mal avec

1. *Sur les volcans de la lune*, 1785 (IX, p. 107-117); *Note sur l'influence de la lune sur le temps*, 1794 (IX, p. 119-127).

2. VIII, p. 68.

3. C'est la thèse latine écrite par Kant pour son « habilitation ». (t. III, p. 1-44.)

les lois de l'attraction et de la répulsion qui supposent entre les êtres une communauté réelle d'action réciproque. Une nouvelle conception des principes de la connaissance détruit l'hypothèse de l'harmonie préétablie et confirme le système de Newton. Kant maintient, sans le modifier, le principe d'identité, loi première de toute pensée, qui gouverne le possible. Mais le principe de raison suffisante, qu'il appelle, avec Crusius, principe de *raison déterminante*, lui semble susceptible d'une double formule : au point de vue de l'*existence*, la raison est *antérieurement* déterminante; (c'est ainsi que la nature de l'éther est la raison antécédente de la vitesse de la lumière); mais, au point de vue de la connaissance, la raison est *postérieurement* déterminante; (ainsi, les éclipses des satellites de Jupiter sont la raison qui a permis, *a posteriori*, de déterminer la vitesse de la lumière[1].) De cette distinction résultent deux conséquences. D'une part, l'*existence* d'un être ne peut être déduite de l'*idée* que nous en avons, pas plus que l'idée du triangle n'implique la réalité objective de cette figure [2]. L'existence de Dieu ne saurait donc être démontrée par l'analyse de l'idée d'un être nécessaire et parfait, et l'argument ontologique des Cartésiens s'écroule par la base. C'est du monde réel, du donné, qu'il est possible de remonter jusqu'à Dieu comme à la raison prédéterminante de toute possibilité et, *a fortiori*, de toute réalité. D'autre part, aucune substance créée ne saurait contenir en

1. P. 11.
2. P. 15.

elle-même, dans son essence, le principe de ses modifications. La monade « sans portes ni fenêtres » serait condamnée à l'immutabilité. L'harmonie entre les substances vient donc du dehors ; elle consiste en une action réciproque, hypothèse qui s'accorde en tout point avec le newtonisme. La succession dans le temps et la coexistence dans l'espace sont les deux formes inséparables de ce « commerce » des substances, dont la régularité est une nouvelle preuve de l'existence de Dieu.

Si nous avons insisté sur cette analyse, c'est que, sur deux points essentiels déjà, Kant se sépare de ses devanciers avec une indépendance à laquelle il ne semble pas qu'on ait suffisamment rendu justice. La thèse « d'habilitation » n'est pas l'œuvre d'un disciple, encore que la forme en soit toute scolastique ; le fond est déjà d'un novateur. Il demeure vrai, toutefois, que la pensée critique ne s'y fait pas jour encore. Kant n'aperçoit pas tout d'abord l'importance de sa critique de l'argument ontologique. Il reste pleinement imprégné du dogmatisme de l'École ; il croit la métaphysique possible et n'en cherche pas les conditions.

De là la médiocrité du petit écrit par lequel Kant prit parti dans la célèbre querelle sur l'optimisme suscitée entre Voltaire et J.-J. Rousseau par le désastre de Lisbonne [1]. Tirer de l'idée pure de Dieu cette conclusion que le monde est le meilleur possible, c'était, en dépit de l'autorité de Leibniz, appliquer la déduction logique à

1. *Quelques considérations sur l'optimisme*, 1759, t. VI, p. 1-10.

une matière qui lui échappe. Kant répudia plus tard ces pages que toute la Critique devait démentir [1].

III. — RETOUR A L'EMPIRISME.

Aussi bien, la réaction est proche. Un silence complet de quatre années est, chez cet esprit coutumier des longues patiences, l'indice d'un travail intérieur. Cette lente germination prépare une brillante efflorescence. Kant écrit coup sur coup : *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme* (1762); *Tentative pour introduire dans la philosophie le concept des grandeurs négatives* (1763); *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763) [2]; *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* [3]; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764) et peu après *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique* (1766).

Les quatre premières de ces dissertations forment un groupe cohérent. Quelques critiques ont essayé d'établir qu'elles n'avaient pas été écrites dans l'ordre où elles parurent [4]. Il est difficile et médiocrement intéres-

1. Borowski, *Kants Leben*, p. 28 et suiv.

2. C'est la date que porte, suivant un usage constant, cette brochure publiée en réalité à la fin de 1762.

3. Écrit en 1762 en vue d'un concours ouvert par l'Académie de Berlin, cet opuscule parut en 1764. Le prix fut décerné à Mendelssohn. Kant n'obtint que l'accessit.

4. Cohen, *Die systemat. Begriffe in Kants vorkrit. Schriften*, 1873,

sant de trancher le débat. Il est visible que ces ouvrages sont contemporains dans la pensée de leur auteur; ils appartiennent manifestement à une même inspiration et traduisent un même effort : réagir contre le rationalisme traditionnel, séparer la science du possible de celle du réel, la logique de la métaphysique.

§ 1. — Les figures du syllogisme.

Kant n'a pas assez de railleries pour la logique de l'École, cette « rouille vénérable du passé »[1]. Il n'y voit plus qu'une « gymnastique de lettrés » qui « ne contribue guère aux intérêts de la vérité[2]. Une vaine « subtilité » a distingué quatre figures du syllogisme; seule la première est simple et légitime; les trois autres s'y ramènent sans effort.

La « considération finale[3] » de cette courte brochure contient deux conclusions d'une importance capitale : En premier lieu, le jugement logique fondé sur le principe d'identité, tel que la conclusion d'un syllogisme, n'est qu'un développement (*verdeutlichen*) de concepts. D'autre part, la faculté de juger est irréductible à celle de sentir; on ne peut « la déduire d'aucune autre »; elle est bien au contraire « le pouvoir... de faire de ses pro-

p. 16; Fr. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgesch. der kant. Erkenntnisstheorie*, 1875, p. 73; du même, *Im. Kant*, Stuttgart, 1898, p. 80.

1. *La fausse subtilité, etc.* t. I, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 14.
3. P. 14 et suiv.

pres représentations l'objet de ses pensées[1] ». La *Critique de la Raison pure* n'aura plus qu'à approfondir cette distinction du sensible et de l'intelligible.

§ 2. — Les grandeurs négatives.

Quelles conséquences devait entraîner en physique et en métaphysique cette réduction du jugement logique à une stérile tautologie? Le principe de raison suffisante, bien loin d'unir des termes identiques, établit une liaison entre deux termes différents. La causalité suppose un changement; bien plus, l'effet supprime tout ou partie de la cause et c'est un véritable rapport de contradiction qu'implique le principe de causalité. Mais cette contradiction dans le réel est absolument différente de la contradiction logique, qui est négation pure. Et c'est cette différence que Kant met en lumière en montrant que, dans les mathématiques même, les grandeurs négatives ne sont nullement la négation pure et simple des grandeurs positives. Il est impossible qu'un navire qui se rend du Portugal au Brésil se meuve à la fois dans le sens de l'Est et de l'Ouest; mais il est fort possible que les vents et les courants l'entraînent tantôt à l'ouest et tantôt à l'est. S'il parcourt de la sorte $+ 12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$ milles, dira-t-on que les quantités négatives $- 3 - 5$ sont la négation pure et simple de la quantité $+ 8$, comme le voudrait le principe d'i-

1. P. 18.

dentité? De même un banquier peut avoir à la fois des dettes et des créances, mais il ne peut être à la fois riche et pauvre[1]. Il y a donc des vérités qui ne se ramènent pas au principe d'identité; une coexistence réelle est possible entre des termes que le principe de contradiction déclare inconciliables. Les grandeurs négatives ne sont pas des « non-grandeurs ». Or la philosophie emploie à tout instant des concepts analogues : laideur, douleur, vice, qui sont, non pas de pures négations, mais des « privations » (*Beraubung*) de beauté, de plaisir, de vertu. C'est au sens mathématique du terme que la douleur est un plaisir négatif. Le non-plaisir serait l'indifférence[2]. Dans le monde physique, enfin, la répulsion est une attraction négative, la mort une naissance négative[3]. Entraîné par le mouvement de sa pensée, Kant va jusqu'à dire qu'à toute grandeur positive réelle correspond une grandeur négative équivalente, et la mécanique céleste semblait en fournir à ce disciple fervent de Newton une démonstration éclatante. Dans l'univers physique la somme des déterminations positives est égale à celle des déterminations négatives, et le total des deux sommes est « égal à zéro ». Le monde n'est donc rien par lui-même; il suppose hors de lui une volonté qui lui a donné l'être[4].

On peut contester la valeur et l'intérêt même de cette

1. T. I, p. 27, 29.
2. P. 33 et suiv.
3. P. 39 et suiv.
4. P. 53.

conclusion. Mais le point de départ marque l'une des plus importantes étapes de la pensée moderne. Entre les deux grands principes rationnels de la métaphysique Leibnitienne, le divorce est désormais prononcé. Tandis que le principe d'identité va du même au même et laisse échapper le réel, le principe de raison affirme qu'une chose étant donnée, *autre chose* en doit résulter; il échappe à la logique, mais il atteint le réel. Comment s'opère ce passage du même à l'autre? Le principe d'identité n'explique pas que le vent amène la pluie, ni que le monde réel résulte du concept de Dieu [1]. Il faut résolument rompre avec la méthode d'explication rationnelle. Mais laquelle lui substituer? Kant se contente de poser le problème; il invite ironiquement les métaphysiciens, ces « philosophes profonds, comme ils s'intitulent eux-mêmes », à venir au secours de son faible entendement [2], et annonce son intention de revenir sur la question [3].

Avait-il dès lors entrevu et repris à son compte la solution de Hume? Reconnaissait-il déjà à l'expérience seule le pouvoir de conférer l'objectivité aux jugements de causalité? Nous ne savons. Mais un fait est certain, c'est que, dès lors, l'esprit de Kant s'est dégagé de sa quiétude dogmatique et qu'il doit ce réveil à la lecture si forte et si excitante du philosophe écossais. Ses élèves et ses amis s'accordent à noter l'importance que, dès cette époque, il

1. P. 60.
2. P. 59.
3. P. 61.

reconnaissait à l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*[1]. Et c'est à n'en pas douter, à cette période de viril examen de conscience philosophique que se rapporte l'hommage que Kant devait rendre, vingt ans plus tard, au maître qui avait renouvelé sa pensée : « Je l'avoue franchement : c'est précisément le souvenir de David Hume, qui, voici longtemps déjà, interrompit mon sommeil dogmatique et donna une tout autre direction à mes recherches dans le champ de la philosophie spéculative[2]. »

§ 3. — Preuves de l'existence de Dieu.

On serait presque tenté de croire que cette évolution coïncida avec la composition du troisième ouvrage de cette période et en compromit l'achèvement. Fruit de « longue réflexion » ainsi que la préface en fait foi[3], *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* nous donne l'impression pénible d'un ouvrage de prédilection que son auteur, agité de pensers nouveaux, n'aurait pu mener à bonne fin. Kant attachait la plus prande importance à cette dissertation qui lui paraissait le complément métaphysique indispensable de son *Histoire universelle de la Nature*[4].

1. Cf. BOROWSKI, *Kants Leben*, p. 170 et KUNO FISCHER, *Kant*, *Ier Theil*, p. 195.

2. *Prolégom. à toute métaph. fut.*, III, p. 170; trad., p. 11.

3. VI, p. 14.

4. Cf. p. 17 et toute la 7me *Considération* de la IIe partie, *Cosmogonie*, p. 98-114.

Par deux fois déjà nous avons rencontré ce souci de soustraire la théodicée à l'insuffisance des arguments traditionnels. Mais il est visible qu'à mesure qu'il approfondit le problème, Kant se convainc de plus en plus de l'impuissance de la raison à le résoudre. Il se risque sans enthousiasme sur « le sombre océan, sans rives et sans phares » de la métaphysique et déclare que le temps lui a manqué pour faire disparaître de son livre les imperfections et les faiblesses qu'il ne se dissimule point [1]. Au reste, il se propose d'indiquer une méthode bien plutôt qu'une démonstration nouvelle [2], et la dissertation se termine sur cette déclaration résignée, qu'après tout, s'il est nécessaire de se *convaincre* de l'existence de Dieu, il ne l'est pas autant de la *démontrer* [3].

Cependant Kant l'a essayé. Mais auparavant il achève la critique de la théologie rationnelle commencée dans la dissertation latine de 1755. Ce n'est plus seulement l'argument ontologique qui est abandonné, parce que la simple pensée de l'existence ne saurait ajouter l'existence réelle au concept purement logique de Dieu ; mais l'argument cosmologique et l'argument physico-théologique, tout vénérables qu'ils sont, sont à leur tour sacrifiés, et Kant entrevoit déjà qu'ils se ramènent à l'argument ontologique et s'effondrent avec lui. Nous n'in-

1. P. 14.
2. P. 17.
3. P. 128.
4. P. 21-27 et 120-122.
5. P. 122 et suiv.

sistons pas sur cette démonstration que nous retrouverons à sa place définitive dans la critique de la raison pure[7]. Qu'il suffise ici de résumer l'argument qui, dans ce naufrage métaphysique, semblait offrir à Kant une planche de salut. L'argument ontologique avait pour point de départ le concept de l'être parfait, *ens realissimum*, pour aboutir à l'existence nécessaire. Il faut, dit Kant, renverser l'argument et aller de l'idée de « quelque chose d'existant au concept de Dieu ». Or le possible, qui est donné avec la pensée même, suppose un être ; car « si rien n'existe, rien n'est donné qui soit objet de pensée » ; il est donc impossible que rien n'existe ; le néant de l'être entraînerait le néant de tout possible ; il y a donc un être nécessaire, qui est Dieu[1]. Et de cette nécessité il est facile de conclure à tous les attributs divins : unité, simplicité, immutabilité, éternité, etc.[2].

Kant se vante d'avoir ainsi donné de l'existence de Dieu une démonstration « purement *a priori* »[3]. Comment ne s'aperçut-il qu'il rouvrait toute grande la fenêtre à l'argument ontologique auquel il venait à grand bruit de fermer la porte? Comment lui échappa-t-il que le possible, comme il devait le reconnaître plus tard, n'enferme pas plus la réalité de l'être nécessaire que le concept de perfection n'implique l'existence réelle?

1. P. 28.
2. P. 35 et suiv.
3. P. 43.

§ 4. — Les principes de la théologie naturelle et de la morale.

L'illusion, en tout cas, ne dut pas être de longue durée. La dissertation présentée à l'Académie de Berlin sur l'*Évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*[1], qui est certainement postérieure à celle qu'on vient d'analyser, est une déclaration de guerre en règle à la méthode *a priori* en matière de métaphysique. Comme son concurrent Mendelssohn, auquel le prix fut décerné, Kant établit un parallèle entre la méthode usitée en philosophie et celle des mathématiques, et la comparaison ne tourne pas à l'avantage de la première. Le mathématicien crée ses définitions par « synthèse », par « liaison arbitraire de concepts » ; aussi les données dont il part sont-elles simples et peu nombreuses et il peut les traduire en figures et en formules concrètes et parfaitement adéquates. La philosophie, au contraire, comme la physique et la psychologie, établit ses définitions par l'analyse du donné ; mais ce dernier est trop complexe pour qu'il soit possible d'en achever la décomposition. Aussi les symboles dont elle se sert, les mots, ne représentent-ils rien que d'abstrait et laissent échapper la réalité concrète qu'ils expriment[2]. De là le vide des définitions philosophiques, telles que celle du temps, du corps, du réel. En faire, à l'imitation des mathématiques, le point de départ de la science, c'est se condamner à de stériles démarches. La vraie méthode de la métaphy-

1. T. I, p. 61-95.
2. P. 66-74.

sique ne sera donc plus désormais celle de la géométrie, de Descartes, mais celle de la physique, de Newton. Elle procédera de l' « expérience intérieure », de la « conscience immédiate », comme la physique procède de l'expérience sensible, et s'élèvera ainsi à des définitions, sinon adéquates au détail du réel, du moins assez riches pour que la déduction puisse en tirer de fécondes conséquences [1]. A cette condition, la métaphysique, forte d'une première donnée expérimentale, pourra appliquer à la déduction avec autant de sécurité que la physique. Kant fait de cette méthode une application fort intéressante à la morale. Il estime que la logique peut bien déduire du concept d'obligation la formule *tu dois*, mais que le *sentiment* seul, c'est-à-dire l'expérience, peut déterminer ce que le devoir commande. La raison donne la forme et le sentiment la matière de la moralité. Et Kant fait honneur aux penseurs de son siècle, notamment à Hutcheson, d'avoir pour la première fois (*allererst*) mis en lumière la valeur morale du sentiment [2]. L'empirisme anglais s'insinuait ainsi dans la théorie de l'action, après avoir profondément altéré déjà celle de la connaissance.

§ 5. — Observations sur le sentiment du beau et du sublime.

Aussi est-ce « avec l'œil d'un observateur plutôt que d'un philosophe [3] » qu'il s'exerce à l'analyse des senti-

1. T. I, p. 77-78.

2. Il devait bientôt rendre le même témoignage à Hume et à Shaftesbury dans le *Programme* de ses cours pour l'hiver 1765-66, t. I, p. 106.

3. T. VII, p. 379 (Trad. Barni, p. 236).

ments esthétiques. C'est en guise de divertissement, pendant les vacances de l'année 1764, dans l'hospitalière maison forestière de son ami Wobser, qu'il jette sur le papier les *Observations* sur le beau et le sublime qu'il reprendra, au déclin de l'âge, dans la *Critique de la faculté de juger*. Lassé, semble-t-il, par l'effort des dernières années, il abandonne la dialectique abstraite.

Comme ses modèles anglais, il prend pour point de départ l'observation de la nature humaine et ses analyses ne manquent ni de finesse ni de profondeur. Son style même s'allège et prend une pointe d'humour et d'agrément qui rappelle les *Essayists* d'outre-Manche.

A vrai dire, le contenu de l'ouvrage répond assez mal au titre et la distinction du beau et du sublime y est assez sommaire et superficielle. Point de définition précise : « Le sublime émeut, le beau charme » ; des exemples médiocrement heureux : « De grands chênes, des ombrages solitaires dans un bois sacré sont sublimes ; des parterres de fleurs, des haies basses, des arbres taillés en figures sont beaux[1] ». « Le teint foncé et les yeux noirs se rapprochent du sublime, le teint blond et les yeux bleus du beau[2]. » Mais Kant ne tarde pas à appliquer aux choses morales les distinctions établies par le sens esthétique. La vraie vertu seule est sublime ; les qualités naturellement bonnes, bienveillance, sensibilité, sentiment de l'honneur, ne sont que

1. T. VII, p. 381 (238).
2. P. 386 (246).

belles, encore qu'elles suscitent des actions en apparence identiques à celles de l'homme vertueux [1].

A quoi donc la vraie vertu doit-elle cette noblesse incomparable? C'est à la *généralité* des principes qui inspirent la conduite d'homme de bien. Et l'on pourrait croire que notre philosophe a déjà reconnu le caractère rationnel de la loi morale, s'il n'ajoutait aussitôt : « Ces principes ne sont pas des règles spéculatives, mais la conscience d'un sentiment qui vit dans le cœur de tout homme et qui s'étend beaucoup plus loin que les limites propres à la sympathie et à la bienveillance. Je crois résumer tout ceci en disant : *c'est le sentiment de la beauté et de la dignité de la personne humaine* [2] ». Passage capital, car il établit en quoi Kant rejoint ses devanciers anglais et français, et en quoi déjà il les dépasse. Avec Shaftesbury, il unit étroitement l'esthétique et l'éthique et voit dans l'émotion morale un cas particulier de l'admiration. Comme Rousseau, il tient le sens moral pour une donnée immédiate de la nature, pour un instinct inné. Et s'il ne partage pas de tout point la confiance robuste du Génevois dans l'excellence de « l'être sorti des mains de la Nature », il écrit cependant : « Les instincts vertueux manquent parfois, mais en moyenne ils servent aussi bien le grand dessein de la Nature que les autres instincts qui gouvernent si régulièrement le monde animal [3] ».

1. P. 389-93 (251-57).

2. P. 391 (254). Ces mots, dans le texte allemand, sont en gros caractères.

3. P. 403 (271). — Il parle plus haut, p. 399 (266) de « la naïveté, cette noble et belle simplicité, qui porte le sceau de la Nature. »

La dernière partie de cette phrase ferait bonne figure dans le *Discours sur l'inégalité* [1]. Mais déjà, au-dessus de cette moralité toute spontanée, il ménage un trône à « la vraie vertu, qui repose sur des principes » et sur une « estime générale » de la dignité humaine [2]; et les prémisses sont ainsi posées, qui le conduiront logiquement un jour à démasquer et à chasser hors du logis les qualités naturelles et ces « vertus d'adoption », usurpatrices du respect qui n'est dû qu'au pur désintéressement.

A ces considérations théoriques se rattachent, par un lien assez lâche, des essais de psychologie descriptive écrits d'une plume fine et alerte.

Psychologie individuelle tout d'abord. Nous rencontrons ici, pour la première fois, la distinction de quatre sortes de tempéraments : mélancoliques, sanguins, colériques, flegmatiques, et des pages humoristiques sur la relativité des goûts, l'humeur fantaisiste, et « l'esprit des baggatelles (*sic*) [3] ».

1. Le *Discours* est de 1755, la *Nouvelle Héloïse* de 1761, *Émile* et le *Contrat social* de 1762. Kant ne tarda pas à les connaître et c'est précisément dans les *Notes pour les Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, retrouvées dans les papiers de Kant et publiées dans l'éd. Rosenkranz (T. XI, p., 226 et suiv.), que Kant a exprimé à plusieurs reprises l'impression produite sur son esprit par « le talent extraordinaire, l'éloquence magique et l'incomparable pénétration d'esprit » de J.-J. Rousseau. La même année, à propos du « Prophète aux chèvres », qui fut, en Allemagne, le pendant de l'Homme des Cévennes, il écrit dans la Gazette de Kœnigsberg que l'homme à l'état de nature conçu par Rousseau n'est nullement une chimère (X, p. 3).

2. P. 392 (255).

3. P. 393-402 (257-71).

Psychologie des sexes ensuite. La beauté est le privilège de la femme, la noblesse du caractère celle de l'homme; chaque sexe doit cultiver les vertus qui lui sont propres, et l'odeur de la poudre convient aussi peu aux femmes que celle du musc aux hommes. Devançant Schopenhauer et Spencer, Kant ramène aux suggestions secrètes de l'instinct sexuel l'attrait exercé par la femme sur l'homme. « La Nature poursuit son grand dessein. » La beauté et la pudeur ne sont pour elle que des instruments. Mais cette explication réaliste de l'amour n'empêche point Kant de parler de la femme avec un délicat respect. Il est plein d'indulgence souriante pour ses faiblesses, qui lui semblent « de beaux défauts »; il estime son amitié « rare et infiniment charmante » et s'indigne qu'on se fasse un jeu d'alarmer sa pudeur par de basses plaisanteries [1].

Psychologie nationale enfin. Les Italiens et les Français ont le sens du beau, les Allemands, les Anglais et les Espagnols celui du sublime. L'Espagnol est « sérieux, concentré et sincère. » « Le Français a le sentiment prépondérant de la beauté morale. Il est aimable, courtois et complaisant. Il devient vite confiant.... ; il est très enclin à la plaisanterie et sacrifiera sans scrupule à une saillie une part de la vérité. Mais là où l'esprit n'est pas de mise, il témoigne d'autant de profondeur qu'aucun autre peuple.... C'est un citoyen paisible qui se venge de l'oppression des fermiers généraux par des satires ou des

1. P. 405-23 (273-98). Cf. p. 428 (304-5), note.

remontrances de parlements... L'objet auquel s'appliquent le mieux les mérites et les qualités nationales de ce peuple est la femme. Non pas qu'elle soit plus aimée et plus estimée là qu'ailleurs; mais elle donne la meilleure occasion de mettre au jour les qualités les plus aimables de l'esprit, de la politesse et des belles manières..... Comme les Français ne sont nullement dépourvus de nobles qualités, mais que celles-ci ne peuvent être excitées que par l'impression du beau, le beau sexe devrait avoir chez eux une influence plus puissante que partout ailleurs pour susciter et entretenir les plus nobles actions du sexe viril, si l'on s'était préoccupé de favoriser un peu cette tendance de l'esprit national. » Et Kant termine ce portrait par ce trait qui ne manque pas de grâce ironique : « Il est dommage que les lys ne filent pas[1]! »

L'Anglais est froid, indifférent au qu'en-dira-t-on, mais il est hardi, constant, sûr dans ses amitiés, moins aimé, mais plus estimé que le Français.

L'Allemand combine, à un moindre degré, les qualités et les défauts de l'Anglais et du Français. Il est, en matière de goût, et jusque dans l'amour, assez méthodique. Il attache une grande importance au titre et au rang. Très préoccupé du jugement d'autrui, il imite et n'ose se fier à sa propre originalité[2]. Il n'est que juste de remarquer, avec M. Kuno Fischer, que Kant écrit ces pa-

1. P. 427-429 (303-306).
2. P. 429-432 (306-309).

ges un an après l'apparition de Minna de Barnhelm et deux ans avant celle du Laocoon.

Un traité de psychologie descriptive ne se résume guère. On nous pardonnera d'avoir insisté sur ces pages, qui nous ont permis d'entrevoir l'homme à travers le philosophe et jettent sur l'évolution de sa pensée même une clarté très vive. Elles marquent, dans la carrière de ce rude marcheur, une étape reposante qu'il ne s'accordera plus de longtemps.

§ 6. — Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique (1766).

Déjà, en effet, les *Rêves d'un visionnaire* ramènent Kant à ses préoccupations dominantes et l'on aurait grand tort de ne voir dans cet opuscule qu'ironie et badinage. Il se rattache même aux précédents par un lien beaucoup plus étroit que la date de publication ne semble l'indiquer. C'est vers 1762 que Kant eut connaissance des histoires merveilleuses qui défrayaient, depuis six ans, les conversations de Stockholm, Gothembourg et Copenhague. Le héros de ces étranges aventures était le mystique Swedenborg, auteur de huit gros volumes, publiés à Londres sous le titre d'*Arcana cœlestia* (1749-56). Vision à distance, dans l'espace comme dans le temps, communication directe avec les âmes des morts, dédoublement de la personnalité, telles étaient, assurait-on, les prodigieuses facultés de cet ancien fonctionnaire de Charles XII, honnête homme d'ailleurs, minéralogiste, phy-

sicien et mathématicien estimé. Des attestations authentiques de témoins peu suspects conféraient à ces rumeurs une autorité qui inquiétait les plus sceptiques. Il est visible que Kant n'échappa point à l'impression générale. Un officier danois de ses amis lui fournit des renseignements circonstanciés; il lui récrit pour préciser les points qu'il importe d'éclaircir. Il donne à un ami anglais, qui se rend à Stockholm, des instructions détaillées pour contrôler sur place les faits ou la légende. Enfin il écrit à Swedenborg, qui ne lui répond pas, mais lui fait savoir qu'il lui enverra son prochain ouvrage, et il fait venir de Londres les *Arcana cœlestia* au prix de sept livres sterling. Sa curiosité naturelle est aiguillonnée par les questions pressantes de ses amis et nous possédons la réponse à l'une de ces questions, la très curieuse lettre adressée en 1763 [1] à Mlle Charlotte de Knobloch, personne d'un grand mérite, à laquelle Kant fait longuement part de ses premières recherches, sans oser prendre parti pour ou contre le visionnaire suédois [2]. Enfin, en 1766, pour échapper aux sollicitations « indiscrètes ou oiseuses » [3], un peu aussi pour se venger de la déception que lui a causée la lecture des *Arcana cœlestia*, il écrit et publie sous l'anonymat les *Rêves d'un Visionnaire*.

Est-ce à dire que notre philosophe dénie toute vrai-

1. Telle est bien, d'après les faits précis qui y sont relatés, la date de la lettre, et non 1758, comme l'ont imprimé quelques éditeurs sur la foi de Borowski. (Cf. K. Fischer, I, p. 248 et suiv.).

2. X, p. 453 et suiv. (trad. Tissot, p. 345).

3. III, p. 48 (trad. Tissot, p. 372).

semblance à la communication des substances spirituelles? Il admet, au contraire, entre les esprits une loi d'universelle dépendance, analogue à la loi de l'attraction assignée par Newton aux substances matérielles : « Dans les mobiles les plus intimes, nous nous trouvons dépendre de *la règle de la volonté universelle,* et il en résulte, dans le monde de toutes les natures pensantes, une *unité morale* et une constitution systématique suivant des lois purement spirituelles. » Il va plus loin même ; il émet cette hypothèse profonde, qu'on peut regretter qu'il n'ait pas approfondie plus tard, que précisément « le sentiment moral est le sentiment de cette subordination de la volonté particulière à la volonté universelle », la traduction par la conscience individuelle de l'effort commun des esprits vers l'unité morale. Et l'on entrevoit ainsi pour l'action morale, si rarement efficace dans l'ordre de la nature, la possibilité de se réaliser pleinement dès cette vie dans un univers spirituel, — nous allions écrire *nouménal,* — tant est visible, dans cette rapide ébauche, l'esquisse de la distinction du phénomène et du noumène que la Critique ne tardera pas à fonder [1].

Mais cette hypothèse n'a rien de commun avec l'illuminisme de Swedenborg. Ce dernier prétend avoir la connaissance directe, expérimentale, la « double vue » d'objets qui échappent à l'expérience commune. Que de tels objets soient possibles et que certaines âmes en puissent avoir connaissance, c'est ce dont la raison ne

1. P. 67-70 (391-94).

décide point. Mais un homme qui a « son monde propre », que personne n'aperçoit, est sans doute, comme le disait déjà Aristote, un « rêveur », nous dirions aujourd'hui un halluciné. Les visions de Swedenborg ne sont que des images projetées au dehors par un cerveau malade, et un bon purgatif en aurait aisément raison [1]. Quant à la métaphysique de l'École, celle de Leibniz et de Wolff, elle pourrait bien n'être aussi qu'un rêve individuel, un « pays de cocagne » (*Schlaraffenland*) [2] où s'égare l'imagination des philosophes. La raison, régie par le principe d'identité, ne peut par elle-même saisir ni des causes ni des substances en soi. La causalité, en effet, n'est-elle pas un lien entre deux termes *non identiques?* Seule l'expérience peut m'apprendre que ma volonté meut mon bras. En dehors d'elle, « les concepts fondamentaux de choses comme causes, ceux de force et d'action, s'ils ne sont empruntés à l'expérience, sont absolument arbitraires et ne peuvent être ni démontrés ni réfutés » [3]. Que la métaphysique se contente donc, au point de vue spéculatif, d'être désormais « une science des *limites de la raison humaine* » [4]. Cette définition n'entamera point sa valeur pratique, et lui permettra d'offrir à la « foi morale » l' « espérance en l'avenir », la perspective d'une vie future [5].

1. Voy. toute la 3e partie, p. 75-83 (399-407).
2. P. 91 (415).
3. P. 108 (431).
4. P. 105 (429).
5. P. 84 et 111 (408, 435).

IV. — ÉLABORATION DE LA CRITIQUE (1768-81).

Arrivés au seuil de la période vraiment créatrice de la pensée Kantienne, jetons un coup d'œil en arrière et mesurons le chemin parcouru.

La période de vingt années que nous venons de passer en revue a été toute de réflexion, d'examen, nous dirions volontiers de *critique*, si Kant n'avait consacré par ce terme un sens qui ne s'applique en toute rigueur qu'à la seconde phase de ses recherches. Art, morale, science surtout, ce triple domaine de l'activité humaine a été exploré avec soin. Notre philosophe a trié ses matériaux; il en a beaucoup rejeté qui, après lui, ne rentreront plus en circulation. N'a-t-il rien gardé, n'a-t-il rien acquis même, au cours de cette enquête?

La réponse n'est pas douteuse. A mesure qu'il s'éloigne de la grande route frayée par Descartes et Leibniz pour se rapprocher de l'empirisme sensualiste de Hume et de l'empirisme moral de Rousseau, Kant pose les jalons du chemin nouveau qu'il tracera lui-même. A aucun moment il n'a fait siennes les conclusions sceptiques de son devancier écossais. De son voyage à travers les idées de son temps, il rapporte trois idées fondamentales qu'il n'abandonnera jamais.

C'est d'abord la croyance en la certitude de la science. Celle-ci s'impose pratiquement comme un fait dont le philosophe peut bien rechercher les conditions et déterminer la valeur, mais qu'aucun scepticisme ne saurait ébranler.

C'est ensuite la distinction du double procédé, analytique et synthétique, de la pensée humaine et l'affirmation très nette que le premier, fondé sur le principe d'identité, ne lie que les idées et non les choses, qu'une métaphysique ou une science purement déductives n'atteignent pas le réel, que tout jugement objectivement vrai est une synthèse fondée sur l'expérience, — il dira bientôt sur une intuition.

C'est enfin l'indépendance et la primauté du sentiment moral, sentiment que la philosophie doit sans doute justifier, mais qu'elle ne peut ni créer ni détruire.

Quel est donc le problème fondamental que ses propres réflexions et l'influence de Hume obligeaient notre philosophe à se poser au terme de cette préparation de vingt années, celui à la solution duquel se suspendront plus tard ses théories morales, esthétiques, juridiques, historiques et religieuses même?

C'est, en somme, dans toute son ampleur, le problème de la connaissance, ou plus justement encore, l'explication du savoir, la « théorie de la science [1] ». Que devient en effet la physique dans l'hypothèse empiriste? Hume a démontré victorieusement que les rapports de substance et surtout de cause, auxquels se ramènent toutes les liaisons étudiées par le physicien, ne sauraient être analytiques sans être dénués de toute signification objective. L'effet ne se déduit pas analytiquement de la cause, pas plus que l'attribut de la substance. Ces concepts sont

1. Boutroux, *Kant*, dans *Études d'hist. de la phil.*, p. 346.

donc synthétiques. Mais d'autre part ils nous apparaissent avec un caractère de nécessité et d'a-priorité que l'expérience, fût-elle répétée cent fois et fortifiée par d'inséparables associations, ne saurait expliquer. A quoi se réduirait la physique de Newton, — que Kant, ne l'oublions pas, ne cesse d'avoir en vue, — si la causalité n'était qu'une liaison subjective? On est amené ainsi à soupçonner qu'il existe des concepts à la fois à priori et synthétiques. Mais une telle conception n'est-elle pas inadmissible, incohérente? Peut-il y avoir d'autres concepts à priori que les concepts analytiques, d'autres jugements synthétiques que ceux de l'expérience?

Hume ne l'a pas cru, et ce doute fondamental le conduisait logiquement au scepticisme universel. Kant dut se sentir cruellement divisé entre sa foi en Newton et l'implacable logique de Hume. Mais, depuis quelques années déjà, il était sur la voie de la grande découverte qui devait raffermir sa certitude. Il avait aperçu l'erreur capitale qui vicie toute la théorie de Hume. Celui-ci, avec tout son temps, avait tenu les jugements mathématiques pour analytiques, et, à ce titre, consentait à leur reconnaître le caractère de nécessité et d'a-priorité; mais en même temps, il leur refusait toute valeur objective, les réduisait à des « rapports d'idées » purement subjectifs. Erreur! s'écrie Kant dès 1763[1], ces jugements sont des synthèses; les figures et les grandeurs sont des constructions de l'esprit. Mais il n'aperçoit pas de suite

1. Cf. supra, p. 40.

la portée de cette affirmation ni la difficulté nouvelle qu'elle soulève : comment une synthèse est-elle possible à priori ?

En 1768, dans un court mais très suggestif article des *Nouvelles de Kœnigsberg* sur la *Distinction des régions de l'espace* [1], il réalise un nouveau progrès. En étudiant certaines figures symétriques, telles que la main droite et la main gauche, ou encore une main et son image réfléchie dans un miroir, il remarque qu'elles sont absolument « égales et semblables », quant à la disposition de leurs parties sans cependant pouvoir coïncider. Il en conclut que la forme des corps ne résulte pas simplement de la situation réciproque de leurs éléments et que, par suite, l'espace n'est pas, comme l'avait cru Leibniz, l'ordre de coexistence des objets sensibles. C'est un « absolu » qui a sa « réalité propre [2] », indépendamment de la matière qui le remplit. Bien loin de résulter de la disposition des choses, il est le principe originel de leur « possibilité » géométrique, c'est-à-dire de leur forme. C'est parce qu'il y a réellement trois dimensions dans l'espace que nous distinguons dans les corps un haut et un bas, un avant et un arrière, une gauche et une droite.

Mais cette conception même est hérissée de difficultés ; Kant les entrevoit dans les dernières lignes de son article. Si l'espace est réel, il cesse d'être un « pur objet de pensée » (*blosses Gedankending*), il devient une intuition. Or comment une intuition peut-elle être connue à

1. T. III, p. 115-122.
2. P. 116.

priori? L'intuition n'est-elle pas un mode de connaissance purement expérimental? La nécessité des mathématiques n'est-elle pas compromise?

C'est ici que se place la découverte décisive, l'invention désormais immuable de la méthode critique. Le 2 septembre 1770, Kant écrit à Lambert : « Depuis environ un an, je me flatte d'être arrivé à une conception telle que je ne crains pas d'avoir à la changer jamais, mais qu'il sera nécessaire d'élargir et qui permettra d'examiner toutes sortes de questions métaphysiques d'après un critérium parfaitement sûr et facile et de décider avec certitude dans quelle mesure elles sont solubles ou non. »[1] C'est donc, à n'en pas douter, à l'année 1769 que se rapporte le passage célèbre de la préface de la seconde édition de la *Raison pure* : « On avait admis jusqu'ici que toute notre connaissance devait se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, toutes les tentatives pour établir sur ces objets quelque jugement à priori qui étendît notre connaissance n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en admettant que les objets doivent se régler sur notre connaissance..... Il en est ici comme de l'idée première de Copernic : voyant qu'il ne pouvait réussir à expliquer les mouvements du ciel en admettant que l'armée des astres tourne autour du spectateur, il chercha s'il ne réussirait pas mieux s'il

1. T. X, p. 481 (trad. Tissot, p. 297).

faisait se mouvoir le spectateur et laissait les astres en repos »[1].

Telle est précisément la méthode nouvelle que Kant va appliquer à la théorie de l'espace : au lieu de voir, comme en 1768, dans l'espace une réalité extérieure absolue dans laquelle nous apercevons les objets, il y aperçoit une nécessité intérieure de la sensibilité, la loi imposée par l'esprit aux choses et qui rend la perception possible. Du même coup, il étend cette théorie au temps, forme nécessaire de toute perception intérieure. Enfin, — merveilleuse contagion de l'idée créatrice, — il aperçoit l'analogie profonde qui lui permettra d'appliquer à la physique la méthode que lui a suggérée la géométrie : si les concepts mathématiques sont des synthèses, ne trouvons-nous pas dans ces sciences le type le plus parfait de jugements synthétiques à priori et nécessaires et d'ailleurs applicables à l'expérience? Pourquoi donc les jugements de cause et de substance ne seraient-ils pas eux aussi à priori, nécessaires et synthétiques?

Une circonstance officielle donna à Kant l'occasion d'esquisser à grands traits sa découverte. Pour obtenir la chaire ordinaire de logique et métaphysique, devenue vacante en mars 1770, il dut, suivant l'usage académique, écrire et défendre publiquement une thèse latine. Cette dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*[2] est le dernier ouvrage de Kant avant la *Critique de la raison pure* qui parut onze ans

1. T. II, p. 17-18. (trad. Barni, p. 24).
2. T. III, p. 123-162 (trad. Tissot, p. 207-275).

plus tard. Nous ne l'analyserons pas, car, en dépit de l'intervalle qui les sépare, la thèse de 1770 est plus voisine du grand ouvrage de 1781 que de l'opuscule de 1768. Le 21 février 1772, Kant écrit à Marcus Herz, qui fut à peu près le seul confident de cette méditation de dix années : « Je suis aujourd'hui en état de publier une Critique de la raison pure qui embrasse la nature de la connaissance à la fois théorique et pratique » [1]. Neuf ans plus tard, le 1er mai 1781, il envoyait à Herz l'ouvrage promis et lui écrivait : « Ce livre contient le résultat de toutes les recherches diverses qui commencèrent aux notions dont nous disputions ensemble sous le titre de *mundi sensibilis et intelligibilis* » [2]. Il y a donc bien entre les deux ouvrages, sinon unité parfaite, du moins continuité indissoluble. La théorie de l'espace et du temps passe sans modification de la thèse latine dans l'ouvrage allemand sous le nom d'*Esthétique transcendantale;* celle des catégories est implicitement en germe dans la distinction des concepts abstraits (*abstracti conceptus*) et des idées pures (*ideæ puræ*) [3].

Comment donc expliquer l'apparition tardive de la *Critique?* Quelle soudaine hésitation a paralysé, en pleine maturité, ce penseur laborieux, au moment même où il venait de trouver l'idée maîtresse de son système? Le problème, qui n'a pas manqué d'intriguer les biographes de Kant, ne semble pas avoir reçu de solution bien

1. *Kants Briefe*, éd. Schubert, p. 28.
2. *Ibid.*, p. 49.
3. T. III, p. 133 (224) et suiv.

satisfaisante. Ni ses fonctions universitaires (il renonça en 1772 à sa charge de bibliothécaire), ni la faiblesse de sa santé dont il se plaint dans une lettre à Herz[1], ni même la difficulté qu'il signale dans la même lettre de donner à des pensées nouvelles une pleine clarté, aucune de ces raisons n'est suffisante, croyons-nous, pour expliquer cette éclipse momentanée. Il en faut bien plutôt demander compte aux difficultés inattendues auxquelles Kant se heurta dans l'exécution de son plan, difficultés tout intérieures, inhérentes à la nature même d'une pensée puissante, mais de développement lent et de probité absolue. Or une question se posait, à laquelle la dissertation inaugurale de 1770, hâtivement rédigée pour une épreuve académique, ne répondait pas : si les concepts fondamentaux de la physique sont à priori, quelle garantie avons-nous qu'ils s'appliquent au réel? Si les choses et l'esprit sont deux mondes distincts, comment les premières subiront-elles la loi du second? A ces questions répondra la *déduction transcendantale* des concepts de l'entendement que Kant reconnaissait, dans la préface des *Prolégomènes*, pour « la tâche la plus difficile que l'on pût entreprendre en faveur de la métaphysique » [2]. On verra plus tard qu'elle est aussi la partie la plus obscure de la Critique de la Raison pure, celle que l'auteur, dans la seconde édition de 1787, s'est cru tenu de remanier tout entière. Il n'est pas douteux que, dès le lendemain de la thèse inaugurale, le

1. Du 28 août 1778 (SCHUBERT, p. 45).
2. T. III, p. 171 (12).

problème n'ait hanté l'esprit du nouveau professeur de Koenigsberg et ne lui ait imposé, entre cent autres difficultés, de pénibles et scrupuleux tâtonnements.

Ce silence de onze années a sans doute eu le grave inconvénient de rejeter au delà de l'âge viril de Kant plusieurs de ses plus importants ouvrages, dans lesquels se reconnaîtra l'appesantissement de la vieillesse. La *Critique* elle-même porte des traces visibles de retouche; le mouvement général est alourdi sous l'abondance du commentaire; le souci de la clarté gâte trop souvent la simplicité de l'idée dominante; l'auteur s'empêtre à force de vouloir débrouiller. Mais cette œuvre de longue patience est définitive dans l'esprit de Kant; son siège est fait sur la position qu'il vient de conquérir au prix de tant d'efforts, et nous n'aurons jamais, sur des points essentiels, à l'opposer à lui-même. Une fois la Critique fondée, le reste de son œuvre entière se déroulera avec une unité, une continuité merveilleuses. Peu nous importera désormais l'ordre chronologique de ses ouvrages; le fil conducteur qui nous aidera à les parcourir sera purement logique.

Pour la critique même de la connaissance, nous n'étudierons à part ni la thèse de 1770, ni les deux éditions de la *Raison pure*, ni les *Prolégomènes*. La maison a été bâtie en plusieurs fois; mais l'architecture en est une sous la surcharge des détails; c'est elle et elle seule qu'il nous importe de dégager.

CHAPITRE III.

CRITIQUE DE LA RAISON PURE SPÉCULATIVE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — Objet.

Tandis que le problème de l'être avait dominé toute la philosophie antique, celui de la connaissance est le plus pressant qui s'impose à la réflexion moderne. Que vaut la science? Quelle en est la source? De quoi y a-t-il connaissance?

Vers le milieu du dix-huitième siècle, toutes les solutions proposées pouvaient se ramener à deux types radicalement opposés.

D'un côté le rationalisme cartésien, continuant la tradition dogmatique de l'antiquité et du moyen âge, ne voit dans la connaissance sensible qu'apparence et contradiction; seule la raison peut introduire dans ces données confuses la clarté et la distinction; elle dégage le simple sous le complexe, la substance sous l'accident, la loi dans le désordre apparent; et elle le peut faire, parce qu'elle apporte dans l'œuvre de la connaissance certaines données à priori qui lui sont pro-

pres, des notions et des principes premiers adéquats à la réalité. La connaissance par excellence est donc celle de l'être, des substances et des causes; la métaphysique, véritable « racine », disait Descartes, de tout l'arbre scientifique, est possible; elle est nécessaire.

Elle n'est, réplique l'empirisme de l'école anglaise, ni nécessaire ni même possible. Sont seules claires et distinctes les impressions des sens; seules elles nous mettent en contact avec le réel. Les concepts, bien loin de représenter une réalité suprasensible, ne sont que des extraits de la sensation, des résidus appauvris par l'abstraction, d'autant plus vides de contenu qu'ils sont plus abstraits et plus généraux. Quant aux principes, ils ne sont eux-mêmes, ajoutera Hume, que des habitudes mentales, des associations d'idées empruntées à l'expérience. Il n'y a de science possible que du phénomène.

En face de ces deux thèses, que leur contradiction même rend désormais intenables, deux attitudes restent possibles. L'attitude paresseuse, ou scepticisme, et l'attitude active qui sera le criticisme. Pas une minute Kant ne s'est arrêté à la première, et ce n'est pas le moindre des contre-sens historiques de V. Cousin que d'avoir inscrit la Critique au compte du scepticisme. Deux convictions inébranlées ont garanti Kant de toute velléité de s'en tenir au doute : la croyance scientifique et la foi morale. La physique, telle que Newton l'a constituée, et la loi du devoir, présente au cœur de tout homme, lui paraissent, à des titres divers, des *données* également

solides, qui échappent aux prises du doute. La véritable source du scepticisme, il la voit tout au contraire dans l'empirisme de Hume et dans le dogmatisme des métaphysiciens : le premier ébranle la certitude de la physique, en réduisant les lois de la nature à des liaisons toutes subjectives d'impressions ; le second aboutit sur les concepts de Dieu, d'âme et de liberté, à d'insolubles contradictions, qui mettent l'esprit en défiance à l'égard de toute croyance métaphysique et donnent une apparence de raison aux objections coutumières dirigées contre la moralité et la religion. Il n'est donc pas paradoxal de dire que la Critique, issue de Hume, se retourne directement contre Hume et contre le scepticisme moral du dix-huitième siècle, et l'on ne saurait attacher trop d'importance à cette déclaration de la seconde préface de la *Raison pure :* grâce à la Critique « la doctrine de la moralité revendique (*behauptet*) sa place comme la physique la sienne[1] ».

Que sera donc la Critique? Ce n'est pas « la critique « des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la « raison en général, par rapport à toutes les connais- « sances qu'elle cherche à atteindre *en dehors de toute* « *expérience ;* elle décide donc de la possibilité ou de « l'impossibilité d'une métaphysique en général[2] ». Et de quel côté penchera la balance? Admettrons-nous, avec Schopenhauer et Benno Erdmann, que tout l'objet de la Critique est de démontrer l'impuissance de la

1. T. II, p. 25 (34) et suiv. Cf. la Préf. des *Proleg.*
2. P. 5 (8).

raison à dépasser le monde des phénomènes et l'impuissance de toute métaphysique? Faut-il voir dans Kant un Hume moins logique ou moins courageux, reconstruisant en l'air, par scrupule d'honnête homme ou de professeur, une morale arbitraire dont il aurait sciemment détruit tous les fondements métaphysiques? Le cadre de cette étude ne nous permet pas d'entrer dans le détail des innombrables controverses que cette question n'a cessé de susciter en Allemagne [1]. Le plus simple est, croyons-nous, de s'en tenir aux déclarations de Kant lui-même, qui n'ont pas varié depuis la dissertation de 1770 [2], jusqu'aux *Prolégomènes* et jusqu'à la seconde édition de la *Raison pure*. « La critique est la préparation « indispensable aux progrès d'une métaphysique so-« lide comme science. » [3] Et Kant annonce au même endroit qu'une fois l'œuvre de la critique achevée, il tentera lui-même de reconstruire l'édifice métaphysique suivant « la méthode sévère de l'illustre Wolff », c'est-à-dire en procédant par « principes incontestables » et « concepts clairement déterminés ».

Seulement, le dogmatisme métaphysique, faute de soumettre ses instruments au contrôle de la critique, avait prétendu atteindre l'être en soi par une simple extension au supra-sensible des procédés qui réussissent dans la connaissance des phénomènes; il se faisait fort

1. On en trouvera un résumé très précis dans Paulsen, *Kant*, p. 115 et suiv.

2. T. III, p. 162 (274) : *scientiæ propædeuticæ*.

3. *Critiq.* 2e préf., t. II, p. 29. (39). Cf., p. 22 (30) et 53 (68).

de démontrer scientifiquement l'existence de causes et de substances intelligibles, et son échec menaçait de ruiner l'autorité de la science positive. Telle est, d'après Kant, l'erreur fondamentale qui provient de la confusion de méthodes et de domaines distincts : du phénomène seul il y a *science* positive, mais du supra-sensible il y a *croyance*, fondée d'ailleurs sur « l'usage pratique absolument nécessaire de la raison pure ».[1] Étendre la science hors de son domaine propre, c'est mettre en danger la croyance dans celui qui lui revient ; et tel est précisément le sens du mot célèbre : « Je dus donc supprimer le *savoir*, pour faire place à la *croyance* » (*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*)[2], sur lequel c'est se méprendre étrangement que d'y voir l'expression d'un doute sur la valeur objective de la science. L'intention maîtresse de Kant est, bien au contraire, d'isoler si radicalement science et croyance métaphysique, que ni celle-ci n'ait rien à redouter des conclusions de la première, ni celle-là rien à craindre de l'incertitude expérimentale et rationnelle de la seconde[3].

1. P 23. (30).
2. P. 26 (34).
3. Éliminons de suite une objection que la suite de cette exposition fera tomber d'elle-même. S'il n'y a de science que du phénomène, comment une métaphysique pourra-t-elle « se présenter comme science »? La réponse est simple : une métaphysique est scientifique en tant que la critique en détermine les limites, le contour (*Umriss*), la méthode et le mode de certitude. Mais de l'objet propre de la métaphysique, la chose en soi, il ne saurait y avoir de science véritable, mais seulement certitude pratique.

§ 2. — Méthode.

Justifier la science compromise par l'empirisme et sauver la métaphysique contre les métaphysiciens eux-mêmes, telle est, en définitive, la double tâche de la philosophie critique. Pour la réaliser, il faudra d'abord rompre avec les errements du passé, renoncer à l'hypothèse commune du dogmatisme et de l'empirisme; car métaphysiciens et sensualistes, s'ils ont assigné à des pouvoirs différents de l'esprit le privilège de saisir le réel, s'accordent du moins pour admettre que les choses nous sont données comme des objets connaissables et que la connaissance procède de l'action des choses sur l'esprit. Renversons l'hypothèse, nous propose Kant, et supposons que la connaissance s'explique par l'action de l'esprit sur les objets. D'autre part, les métaphysiciens s'étaient préoccupés d'asseoir la science sur un fondement métaphysique; et l'empirisme, pour avoir ébranlé ce fondement, semblait conduire au scepticisme. Préoccupation stérile, danger apparent, répond la critique. La science est *donnée* au philosophe, comme l'univers est donné au physicien. De même donc que Newton se demande au nom de quelle hypothèse générale les mouvements cosmiques sont possibles, de même Kant se demandera, non plus si la science est certaine, mais au nom de quelle loi, non des choses, mais de l'esprit, en vertu de quelles conditions subjectives, la science, admise comme fait, est possible. Puis il se demandera à quelles conditions sera désormais possible une métaphysique, c'est-à-dire une

« solution des problèmes inévitables de la raison pure, *Dieu*, *liberté*, *immortalite* »[1].

Cette enquête sera-t-elle *une analyse psychologique* à posteriori de la faculté de connaître, une sorte de « Physiologie » de l'esprit analogue à celle de Locke[2]? En aucune façon. L'œuvre de Locke est purement descriptive, nullement critique; elle constate des faits, mais ne saurait fonder un droit, une possibilité.

Ce ne sera pas davantage une *analyse logique*, au sens ordinaire du terme, une décomposition des concepts indispensables au savoir, ni une étude des procédés d'investigation familiers au savant; une telle recherche ne nous apprendrait rien sur la possibilité de la science et de la métaphysique.

Mais examinons de plus près la connaissance, considérée comme fait. Ce fait, objet d'expérience, suppose deux *conditions* : une *matière* et une *forme*. La matière, c'est ce qui est donné à l'expérience (*das Gegebene*), ce sont les « objets qui frappent nos sens »[3]. Que sont ces objets en eux-mêmes? existent-ils en dehors de nous? Le point de vue de Kant lui interdit de se poser ce problème essentiellement ontologique, et l'existence d'un objet agissant sur le sujet demeurera le postulat fondamental que la critique admet et ne démontre pas. La forme, au contraire, peut être déterminée; mais elle ne peut l'être qu'à priori, puisque l'expérience n'est possible que par

1. P. 40 (51).
2. P. 4 (6).
3. P. 34 (45).

l'addition d'une forme à une matière et ne saurait saisir une forme sans une matière. Déterminer à priori la forme de la connaissance, tel est l'objet propre de la Critique et sa méthode ne peut être qu'une *analyse abstraite* ou *métaphysique*.

La première conséquence de cette analyse est la distinction célèbre de la sensibilité et de l'entendement, déjà esquissée par la thèse de 1770. « Il n'est pas douteux que toute notre connaissance ne commence avec l'expérience [1] », ainsi débute l'introduction de la *Critique de la raison pure*. Quelque chose est donné, présenté à la connaissance, avant d'être pensé. La sensibilité (*Sinnlichkeit*) est précisément ce « pouvoir de recevoir des représentations (*Vorstellungen*) par la manière dont les objets nous affectent [2] ». Mais toute notre connaissance « ne dérive pas *de* l'expérience ». Celle-ci ne saurait assurer au savoir la nécessité et l'universalité qui sont les caractères essentiels des jugements scientifiques. Tout jugement nécessaire et universel suppose donc « une faculté de connaître à priori » [3]. L'entendement (*Verstand*) est cette faculté.

Distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques. Toutefois, ce pouvoir de juger à priori ne présenterait rien de singulier s'il se bornait à énoncer des jugements *analytiques*, c'est-à-dire de ceux dans lesquels le sujet contient d'avance le prédicat. Par exem-

1. *Ibid.*
2. P. 59 (73).
3. P. 37 (48).

ple le jugement : tous les corps sont étendus, consiste simplement à expliquer, à développer le concept de corps pour y trouver celui d'étendue [1]. Cette opération ne suppose rien de plus que l'identité de la pensée avec elle-même. Aussi Hume lui-même n'avait-il pas contesté que les jugements analytiques pussent être à priori et il avait cru assurer ainsi l'universalité et la nécessité des jugements mathématiques. Mais sur ce dernier point Hume se trompait; les jugements analytiques, étant purement explicatifs, ne peuvent élargir (*erweitern*) véritablement notre connaissance; ils ne sont que de pures tautologies; les jugements mathématiques eux-mêmes sont de nature synthétique, c'est-à-dire que le prédicat n'est pas contenu à l'avance dans le sujet, qu'il y est ajouté par un acte de l'esprit. Par exemple, $7 + 5 = 12$ est une proposition synthétique; car le concept de la somme $7 + 5$ ne contient rien de plus que l'idée de la réunion de deux nombres en un seul, et l'idée de douze n'est point du tout conçue par cela seul que je conçois cette réunion de 5 et de 7. L'impossibilité est encore plus évidente, si l'on prend pour exemples de grands nombres. De même toute proposition géométrique, telle que : « la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre », est une synthèse, car le concept de *droit*, qui n'exprime qu'une *qualité*, n'a rien de commun avec le concept d'aucune *quantité;* il n'y a pas d'analyse qui puisse faire sortir l'idée de « plus

1. P. 43 (55).

court » de celle de « droit » [1]. A fortiori les jugements d'expérience de la physique, tels que : tous les corps sont pesants, sont synthétiques, car le concept de corps ne contient pas nécessairement celui de pesanteur. Mais la physique contient en outre des jugements à la fois synthétiques et à priori qui lui servent de principes. Par exemple, dans ce principe : dans tous les changements du monde corporel la quantité de matière reste invariable, le concept d'invariabilité quantitative n'est pas contenu dans celui de matière [2]. Enfin la métaphysique elle-même, si elle prétend à être une véritable extension de notre connaissance, ne devra pas seulement expliquer analytiquement les concepts que nous pouvons nous faire à priori des choses; elle devra reposer sur des principes synthétiques à priori, tels que : le monde doit avoir un premier principe [3].

La question de fait ainsi résolue, la question de droit peut se poser en termes nouveaux, dont la suite de cette exposition montrera l'importance : *comment des jugements synthétiques à priori sont-ils possibles?* C'est ce « problème général de la raison pure » que l'analyse abstraite devra résoudre. Cette recherche sera *transcendantale*, c'est-à-dire, d'après la définition même de Kant, qu'il importe de retenir, « qu'elle ne porte point sur les objets, mais sur notre manière de les connaître,

1. P. 46-48 (58-61).
2. P. 43 (55), 48 (61).
3. P. 48 (62).

en tant que celle-ci est possible à priori »[1]; ce sera une critique, non de la valeur de la science, mais de la faculté même de la raison, — de la raison *pure* (*rein*), c'est-à-dire considérée dans sa forme, indépendamment de tout contenu, et en quelque sorte à vide.

§ 3. — Division.

La science (mathématiques et physique) est donnée comme fait; la métaphysique, qui est encore à fonder, est cependant donnée à titre de disposition naturelle (*Naturanlage*) irrésistible[2]. De là la triple division de la Critique.

1° Comment les mathématiques pures sont-elles possibles? (*Esthétique transcendantale.*)

2° Comment la physique pure est-elle possible? (*Analytique transcendantale.*)

3° A quelles conditions une métaphysique sera-t-elle possible? (*Dialectique transcendantale.*)

Ces deux dernières parties ont été réunies par Kant sous le titre commun de *Logique transcendantale*. La *Critique de la Raison pure* se trouve ainsi, en définitive, divisée en deux parties d'étendue très inégale. On remarquera sans peine que cette division binaire correspond terme pour terme à la distinction de la sensibilité et de l'entendement.

L'*Esthétique*, — et c'est précisément la raison d'être

1. P. 53 (68).
2. P. 51 (65).

de ce terme nouveau qui n'a rien de commun avec l'art et la beauté, — dégagera les formes à priori de la connaissance sensible, formes d'espace et de temps, qui sont la condition de toute forme et de toute grandeur, et fournissent aux mathématiques leur objet. La *Logique transcendantale* suivra l'entendement dans toutes ses démarches, selon qu'il crée la physique en s'appliquant à l'expérience ou invente la métaphysique en se risquant hors de l'expérience. Elle étudiera ainsi tout l'effort, légitime ou illégitime, de la pensée dans la recherche de la vérité.

En d'autres termes, analyse abstraite des facultés pures de l'esprit humain et justification de la science et de la métaphysique ne sont pas deux tâches distinctes de la philosophie critique ; la première n'est que le moyen d'atteindre la seconde [1].

I. — ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE.

Toute connaissance complète, avons-nous vu, suppose le concours de deux facultés. A l'entendement, puissance

1. Le cadre de cette étude ne nous permet pas de discuter l'ordre dans lequel ont pu être composées les différentes parties de la *Critique de la Raison pure.* Il est certain, en tout cas, que l'œuvre n'a pas été composée tout d'une pièce, puis remaniée détail par détail pendant les 11 années de méditation 1770-81. Les principales divisions ont dû être écrites et remaniées séparément, sans doute en vue des cours de l'université. De là les longueurs et les redites des « Introductions » et de chaque partie, et les apparentes discordances de forme ou de fond qui contribuent à rendre la lecture de l'ouvrage si laborieuse. Il est vraisemblable aussi que l'Introduction générale n'a été écrite qu'en dernier lieu. Cf. Paulsen, *Kant,* p. 127 et suiv. et Adickes dans son édition de la *Critique de la Raison pure.*

active qui pense au moyen de concepts (*Begriffe*), la sensibilité, pure *réceptivité,* fournit des *intuitions* (*Anschauungen*), c'est-à-dire des connaissances immédiatement rapportées à des objets qui nous affectent. L'affection exercée sur la sensibilité par un objet s'appelle *sensation* (*Empfindung*). Toute intuition rapportée à un objet par la sensibilité est dite *empirique.* Enfin l'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène* (*Erscheinung*) [1].

Dans le phénomène, qui sera plus tard la matière de l'entendement, l'analyse métaphysique distingue déjà une forme et une matière. En effet, si de la représentation d'un corps je retranche par abstraction ce qui revient à la pure sensation (impénétrabilité, dureté, couleur, etc.), il reste encore quelque chose, l'étendue et la figure, par rapport à quoi s'ordonne le *divers* (*das Mannigfaltige*) de la sensation, et qui, par suite, ne saurait être lui-même objet de sensation. De même, des représentations fournies par le sens intérieur je puis abstraire ce qui est purement senti (un plaisir, un désir) sans pouvoir supprimer la succession dans laquelle s'ordonnent mes états internes. Étendue et succession sont donc à priori puisqu'elles sont les cadres où toute sensation et tout sentiment viennent prendre place pour devenir conscients : l'espace est la forme à priori de la sensibilité externe; le temps est la forme à priori de la sensibilité interne.

1. P. 59-60 (73-74). Nous donnons une fois pour toutes, avec l'équivalent allemand, ces définitions qui ne varieront pas.

Telle est la thèse que Kant va démontrer successivement pour l'espace et le temps. Sa démonstration comprend deux moments : question de fait : l'espace et le temps sont-ils réellement à priori? Question de droit : comment rendent-ils possibles les mathématiques? C'est à cette seconde partie de l'argumentation que Kant réserve le nom d'*exposition transcendantale*.

A. **L'espace**. — L'espace n'est pas un concept empirique. En effet, pour que nous percevions un objet comme matériel, il faut que nous rapportions nos sensations à quelque chose d'extérieur à nous. Il faut donc que la représentation de l'espace existe en nous antérieurement aux sensations que nous y logeons. L'expérience n'est possible que par la représentation de l'espace; elle ne saurait donc lui donner naissance.

L'espace n'est pas davantage un concept discursif, une idée générale analogue à celle de cause ou de substance. En effet, l'espace est un; quand on parle de plusieurs espaces, on entend toujours des parties d'un espace unique. Au contraire, un concept, tel que celui d'homme, n'a qu'une unité abstraite; la véritable unité est l'individu homme.

Enfin l'espace est un infini donné dans lequel coexistent une infinité de parties réelles, tandis que les concepts abstraits ne renferment qu'en puissance une infinité de représentations [1].

Il en résulte nécessairement que l'espace, n'étant ni

1. P. 62-64 (76-79).

discursif ni empirique, est une intuition à priori. Qu'en résulte-t-il au point de vue des mathématiques?

Nous savons déjà que les jugements mathématiques sont des synthèses à priori. Comment de pareilles synthèses sont-elles possibles? C'est à la condition qu'un pouvoir de construire à priori nous soit donné. Or l'espace répond précisément à cette condition. Étant une intuition, il rend la construction possible; étant à priori, il confère à la géométrie l'universalité et la nécessité.

Mais que vaudra, appliquée aux choses réelles, cette géométrie construite dans un espace idéal, antérieurement à toute expérience? La réponse s'impose d'elle-même: du moment où l'espace géométrique est « la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures », s'il est la forme même de notre sens externe, il est clair qu'aucun objet ne pourra nous apparaître qu'autant qu'il se sera, en quelque sorte, moulé dans cette forme. Je puis à priori affirmer que tout phénomène se modèlera d'après le type spatial; toute expérience externe sera perçue dans l'étendue. « Nous affirmons donc la *réalité empirique* de l'espace. » Mais si l'on demande quelle est, en dehors des conditions de l'expérience, la valeur de la notion d'espace, si l'on prétend en faire une réalité métaphysique, une chose en soi ou un attribut de choses en soi, la critique répond qu'au point de vue humain ces questions perdent toute signification; transporté hors de l'expérience le concept d'espace n'a plus qu'une valeur idéale, symbolique : L'*idéalité transcendantale* de l'es-

pace est la contre-partie nécessaire de sa *réalité empirique* [1].

B. **Le temps.** — La critique de l'idée de temps est de point en point parallèle à celle de l'idée d'espace. Le temps n'est pas un concept empirique, car l'expérience même suppose la simultanéité ou la succession. Ce n'est pas non plus un concept discursif, une idée générale extraite des objets particuliers, car le temps subsiste quand on supprime par la pensée les moments particuliers. Enfin, tandis que l'unité des concepts est variable et artificielle, le temps est une véritable unité dont les temps particuliers ne sont que des parties identiques. Les moments sont sentis dans le temps et non le temps par rapport à ses parties. Il est donc bien une *intuition à priori,* une condition de toute succession et de tout changement, c'est-à-dire, comme l'espace, une forme à priori de la sensibilité, en particulier du sens interne qui, ne pouvant déterminer ses propres états d'après la figure ou la position, les classe uniquement dans l'ordre de la succession.

Si l'intuition à priori du temps explique et rend possible tout changement, la réalité objective n'en saurait être mise en doute dans les limites de l'expérience. Mais cette réalité est-elle absolue? Le temps peut-il être pensé comme une entité, ou attribué aux choses en soi? De tels objets échappent aux sens dont le temps est la condition inséparable. La critique établit donc la *réalité empirique* du temps en même temps que son *idéalité transcendantale*.

1. P. 65-69 (80-85).

La déduction métaphysique de l'espace et celle du temps aboutissent ainsi, par des procédés communs, à des conclusions analogues. Est-ce à dire que l'espace et le temps soient, aux yeux de Kant, deux formes rigoureusement parallèles et sans coïncidence possible de la sensibilité? Il n'en est rien. Tout phénomène, étendu ou non, étant une modification de la conscience, occupe une place dans la durée. Les phénomènes extérieurs n'échappent donc point à la loi du temps. On peut donc dire que « le temps est la condition formelle à priori de tous les phénomènes en général ». L'espace même n'est connu qu'à travers la durée. Le temps, à son tour, a en quelque sorte une dimension; car toutes les fois que nous voulons nous faire du temps pur une représentation concrète, nous l'imaginons comme une ligne infinie. Toutefois, cette transposition du temps dans l'espace n'a aux yeux de Kant qu'une signification toute symbolique. Nous suppléons « par des analogies » à l'inaptitude de l'intuition du temps à fournir des images concrètes. Il doit, au contraire, rester bien établi que l'intuition du temps dépasse et, en quelque sorte, enveloppe celle de l'espace. On reconnaîtra bientôt l'importance de cette remarque [1].

II. — ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE.

A la fin de l'*Esthétique* et au commencement de la *Logique transcendantale*, Kant insiste à nouveau sur la

1. P. 69-77 (85-97).

distinction radicale de la sensibilité et de l'entendement. Leibniz et Wolff n'avaient aperçu entre ces facultés qu'une différence de degré ; la première, à les en croire, nous fournirait des objets une représentation confuse, mais complète, que la seconde se contenterait d'éclaircir et de développer ; le contenu en serait identique. Cette théorie expliquait assez bien qu'il pût y avoir une connaissance à priori des choses en soi. On conçoit de quelle importance il était pour Kant de dissiper cette confusion. La sensibilité, telle qu'il l'a définie, est sans doute l'une des sources de la connaissance, mais elle n'est pas, en elle-même, un pouvoir de connaître ; elle est pure *réceptivité,* capacité toute passive d'être affectée par le dehors. Or un objet n'est vraiment connu qu'autant qu'il est *pensé*. La faculté de penser l'objet de l'intuition sensible est l'*entendement*. Entendement et sensibilité sont ainsi deux conditions, à la fois distinctes et inséparables, de toute connaissance. La sensibilité fournit la matière de la connaissance, l'entendement fournit la forme. Sans la première, la connaissance serait sans objet, sans la seconde elle serait inintelligible. « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. Ces facultés ne peuvent non plus échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut avoir aucune intuition et les sens ne peuvent rien penser. De leur union seule résulte la connaissance [1]. » Analyser l'apport de l'entendement pur dans la connaissance, tel sera

1. P. 89 (111).

l'objet de l'*Analytique transcendantale*, qui comprend deux livres : *Analytique des concepts* et *Analytique des principes*.

A. Analytique des concepts.

a. Déduction métaphysique. — L'acte propre de l'entendement est la pensée. Or qu'est-ce que penser, sinon *juger?* Le jugement lui-même consiste à ramener la diversité des représentations à l'unité, en substituant à la représentation particulière immédiate une représentation plus générale qui l'embrasse avec beaucoup d'autres, en d'autres termes un *concept*. Quand, par exemple, je dis : tout métal est un corps, je substitue à la représentation particulière de métal le concept plus général de corps. Penser, c'est donc « connaître au moyen de concepts », ou rapporter un concept comme prédicat à une représentation particulière [1].

Or il faut distinguer deux sortes de jugements. Si je dis, par exemple : quand le soleil éclaire une pierre, celle-ci s'échauffe, je n'exprime qu'une liaison toute subjective entre deux phénomènes qui se suivent habituellement dans ma conscience ; ce n'est là qu'un *jugement de perception*. Si j'affirme, au contraire, que c'est le soleil qui échauffe la pierre, j'énonce un *jugement d'expérience*, c'est-à-dire que j'unis objectivement et d'un lien de nécessité le concept de lumière solaire et celui d'é-

1. P. 102-103 (126-128).

chauffement de la pierre. Le premier jugement n'avait de valeur que dans la limite de mes impressions personnelles; le second m'apparaît, avec tous ceux de la physique, comme objectif, c'est-à-dire comme nécessaire et universel, valable pour toute conscience en général [1].

Comment donc les jugements d'expérience peuvent-ils être nécessaires et universels? Ni la comparaison des perceptions, à laquelle Locke réduisait tout jugement, ni l'association inséparable invoquée par Hume, ne peuvent rendre compte de ce caractère. Du sensible on ne peut tirer que le sensible, contingent et particulier. La logique générale ne peut davantage engendrer un jugement d'expérience, car elle se contente d'analyser le réel pour en tirer des concepts et, dans le concept, elle ne peut retrouver que ce qu'elle y a laissé, un résidu de l'expérience, d'où l'analyse ne pourra extraire aucune connaissance objective nouvelle. Par exemple, affirmer d'un objet qu'il est cause ou substance, c'est, comme l'a montré Hume, dépasser les limites de son concept. Nous avons vu d'ailleurs que les jugements de cause et de substance sont des synthèses : tout procédé logique est une analyse stérile; toute pensée réelle, toute connaissance objective est une *synthèse*.

Il résulte de ce qui précède que cette synthèse doit

1. *Universalité et nécessité*, telle est bien pour Kant la définition de l'*objectivité*. Du moment où le jugement s'accorde avec un objet, tous les jugements sur le même objet s'accorderont entre eux; et réciproquement, quand nous tenons un jugement pour nécessaire et universel, nous y voyons mieux qu'une liaison subjective, mais une « propriété constitutive de l'objet ». (*Proleg.*, p. 92 (216).

être pure, *à priori*. Il faut donc, en dernière analyse, supposer à l'entendement un pouvoir propre d'opérer à priori des synthèses dans le divers de l'intuition ; il faut, au-dessus des concepts logiques extraits de la perception, admettre des *concepts purs de l'entendement*, pouvant à priori s'appliquer à des objets pour leur donner l'unité sans laquelle la pensée, le jugement, sont impossibles. Ces concepts, conditions des liaisons que nous établissons entre les choses, comme l'espace et le temps sont la condition de leur existence sensible, ce sont les *catégories* de l'entendement.

Du même coup, nous sommes en possession d'un fil conducteur pour déterminer la liste des catégories. Tout jugement, pour être applicable à l'expérience, pour devenir nécessaire et universel, devra recevoir de l'une des fonctions à priori de l'entendement, c'est-à-dire de l'une des catégories, une forme déterminée[1]. Il y aura donc autant de catégories ou de « concepts purs de l'entendement s'appliquant à priori à des objets d'intuition » qu'il y aura de formes logiques possibles du jugement. Il suffira donc de dresser la table logique des jugements d'après les traditions de l'École au besoin corrigées, et de calquer sur elle la table des catégories. On obtient ainsi le tableau suivant :

1. « L'intuition donnée doit être subsumée sous un concept qui détermine la forme du jugement en général relativement à l'intuition, lie la conscience empirique de cette intuition dans une conscience en général et confère par là l'universalité aux jugements empiriques. » (*Proléq.*, p. 218 (96).

	TABLE logique des jugements.	TABLE transcendale des concepts de l'entendement (Catégories).
1. Selon la quantité.......	Universels. Particuliers. Singuliers.	Unité. Pluralité. Totalité.
2. Selon la qualité.......	Affirmatifs. Négatifs. Indéfinis (1).	Réalité. Négation. Limitation.
3. Selon la relation.......	Catégoriques. Hypothétiques. Disjonctifs.	Substance. Cause. Réciprocité.
4. Selon la modalité......	Problématiques. Assertoriques. Apodictiques (2).	Possibilité. Existence. Nécessité.

On remarquera que la table des jugements n'est pas rigoureusement conforme aux habitudes de la logique traditionnelle. Celle-ci ramène aux jugements universels les jugements singuliers, parce que, de part et d'autre, le jugement est pris dans toute son extension. Mais, au point de vue de l'expérience réelle, il n'est pas indifférent d'attribuer un attribut à une totalité ou à un individu. De même le jugement indéfini (ou limitatif) tel que : l'âme n'est pas mortelle, est négatif au point de vue logique; mais, au point de vue de l'existence, il limite simplement le nombre, d'ailleurs indéfini, des êtres possibles qui restent soumis à la mortalité.

1. *Unendliche;* on pourrait traduire : limitatifs.

2. C'est-à-dire nécessaires en vertu des lois mêmes de l'entendement (axiomes).

Au point de vue de la relation, les jugements peuvent établir un rapport entre un sujet et un prédicat (ex. : la neige est blanche), ou un rapport de principe à conséquence (ex. : s'il y a une justice, les méchants seront punis), ou un rapport entre plusieurs propositions telles qu'elles s'excluent l'une l'autre, mais que, prises en commun, elles embrassent tout le réel (ex. : le monde existe soit par l'effet du hasard, soit par une nécessité intérieure, soit par une cause extérieure).

Enfin la modalité exprime, indépendamment du contenu, le degré de certitude du jugement[1].

La table des catégories n'a guère que le nom de commun avec celle d'Aristote. Ce dernier avait recueilli sans ordre les concepts les plus généraux, sans se préoccuper de leur origine. La table de Kant est rigoureusement systématique. Le premier terme de chaque classe exprime une condition; le second, le conditionné; le troisième, le concept qui résulte de l'union de la condition et du conditionné. Ainsi l'unité est la condition de la pluralité, et la pluralité considérée comme unité est une totalité[2].

La comparaison attentive des deux tables permettra d'en saisir le rapport intime. Soit par exemple la catégorie de cause, l'une des plus importantes. La corrélation établie entre le jugement hypothétique et la catégorie de cause signifie qu'une cause est à son effet « comme l'antécédent est au conséquent dans le juge-

1. P. 104-108 (129-134).
2. P. 111-115 (138-144).

ment hypothétique »[1]. De même, la substance est à l'accident dans le même rapport que le sujet au prédicat dans le jugement catégorique. De même, encore, la synthèse opérée dans le réel par la catégorie d'unité est une relation analogue à celle qu'établit le jugement universel. Et la raison profonde de cette corrélation est que, précisément, les jugements hypothétiques, catégoriques et universels ne sont possibles que par l'application à priori au divers de l'intuition de ces trois fonctions synthétiques de l'entendement, qui sont les catégories de cause, de substance et d'unité.

b. *Déduction transcendantale.* — Telle est la *déduction métaphysique* des concepts de l'entendement. Elle établit que ces concepts ne sont dûs ni à l'expérience, ni à l'entendement logique : ils ont leur source à priori dans les lois d'un entendement spécial, dont la fonction propre est d'énoncer les jugements d'existence. La *déduction transcendantale* doit établir maintenant la légitimité de ces concepts, comme *l'exposition transcendantale* avait justifié la valeur objective des formes à priori de l'espace et du temps.

La tâche avait été aisée pour les concepts d'espace et de temps. Il suffisait, en effet, de montrer que les intuitions, étant réelles en fait, sont nécessairement conformes aux lois de la sensibilité qui en sont la condition, et que réciproquement, les lois de notre sensibilité conviennent à nos intuitions [2].

1. *Proleg.*, p. 218 (97).
2. P. 121 (151).

Il n'en va pas de même des concepts de l'entendement. Soit le concept de cause, c'est-à-dire l'idée d'une liaison constante entre deux choses A et B tout à fait différentes. Il n'est point évident à priori qu'un pareil mode de liaison se réalise dans l'expérience. Il n'est point absurde, — et des philosophes l'ont admis, — que le hasard ait sa place dans l'univers. Quant à l'expérience, toujours contingente et limitée, elle ne peut, en dépit de son apparente régularité, engendrer qu'une certitude scientifique toute conditionnelle[1]. Le problème se pose donc de savoir si les concepts, valables pour notre entendement, le sont aussi pour les choses, si notre esprit, quand il affirme, peut atteindre le réel en dehors de lui : problème infiniment plus redoutable encore pour Kant que pour les dogmatiques de l'école cartésienne; car ceux-ci ne doutaient point que les essences ne fussent réelles en dehors de l'esprit et tout le travail de ce dernier était de dégager les idées claires et adéquates des notions confuses et subjectives; ils ne séparaient pas profondément l'essence de l'existence. Kant, au contraire, met les concepts dans l'entendement; il s'efforce de démontrer que l'expérience se règle d'après ces concepts et d'établir, du même coup, la justification de la physique à priori conçue par Newton. De là les difficultés de cette célèbre *déduction transcendantale,* qu'il mit dix années à découvrir et dont il remania profondément la rédaction

1. P. 122-126 (151-158).

primitive dans la seconde édition de la *Raison pure*[1].

Comment donc, au moyen des catégories de notre esprit, pouvons-nous connaître, non seulement notre propre manière de penser, mais encore les objets eux mêmes? Le problème sera résolu si l'on établit que les choses ne sont possibles pour nous qu'au moyen des catégories. Or « le *je pense*, doit pouvoir accompagner toutes mes représentations »[2], c'est-à-dire que toute connaissance véritable, supérieure à la simple intuition sensible, suppose la conscience, dans l'esprit, de cet acte propre et spontané de l'entendement qui est la pensée. Mais penser, qu'est-ce donc, sinon se connaître comme sujet pensant en face d'un objet pensé? L'objet, c'est le divers de l'intuition qui, dans la simple conscience *empirique*, demeure encore fragmentaire, éparpillé (*zerstreut*). Il lui faut, pour acquérir l'unité sans laquelle il demeure inintelligible, être coordonné en une synthèse consciente, et cette synthèse ne peut lui venir que de l'entendement dont le rôle propre est précisément d'unir le divers dans l'acte indivisible du : *je pense*. C'est grâce à la conscience d'un moi identique que je puis nommer *miennes* toutes les représentations fournies par la sensibilité. Pour connaître véritablement une ligne, il ne me suffit pas de l'apercevoir dans l'espace sensible, il faut que je la *tire* dans cet espace « et qu'ainsi j'opère synthétiquement une liaison du divers donné »[2]. « C'est donc, dit en termes excellents

1. P. 129 (160).
2. P. 129-133 (161-167).

M. Boutroux, par le fait d'être unifiées, et d'être unifiées pour le sujet, que les choses peuvent être données comme objet »[1]. Ou encore, pour reprendre les termes mêmes de Kant. « C'est l'unité de la conscience qui seule constitue le rapport des représentations à un objet et du même coup leur valeur objective[2] ».

Cette théorie est confirmée par l'examen de la structure intime du jugement. Celui-ci, au moyen de la copule, exprime un rapport objectif entre des représentations, tandis que l'association n'établit entre elles qu'un lien subjectif. Juger, c'est donc bien conférer à des intuitions une unité qui ne peut venir que de l'entendement lui-même. Et puisque les catégories sont la condition nécessaire de toutes les fonctions logiques du jugement, il en faut conclure que le rôle des catégories est de donner aux intuitions, matière de la connaissance, la forme qui leur permet d'être embrassées par l'unité synthétique du moi pensant[3]. Elles ont une valeur objective en tant qu'elles s'appliquent nécessairement au donné sensible pour rendre la pensée possible.

Mais il y a plus, et il faut ajouter : c'est là toute leur valeur et tout leur domaine. Comme les seules intuitions dont notre entendement dispose sont d'origine sensi-

1. Loc. cit., p. 352.

2. P. 132 (165). *Ibid* : « Un objet est ce dont le concept unit le divers d'une intuition donnée. »

3. C'est ce pouvoir de synthèse du moi, unifiant tout le divers dans l'acte de la pensée, que Kant appelle *aperception pure*.

ble, il en résulte que notre connaissance demeure confinée dans le monde de l'expérience. Supprimez les intuitions, les catégories ne sont plus que des formes vides et sans objet. Essayez de les appliquer à des objets transcendants, à l'absolu, elles perdent tout sens et toute valeur. Dire, par exemple, de Dieu qu'il est ou qu'il n'est pas substance, sont deux propositions également dénuées de sens, puisque la catégorie de substance ne signifie rien d'intelligible en dehors de l'intuition sensible qui ne saurait atteindre l'absolu [1].

c. Schématisme transcendantal. Il est donc nécessaire que les catégories s'appliquent aux phénomènes et aux seuls phénomènes. Mais comment s'opère cette union entre des concepts simples et universels et l'intuition complexe et particulière? Ne faut-il pas un intermédiaire? Kant croit justement le trouver dans l'imagination. Cette faculté, en effet, est sensible, puisque les images qu'elle nous fournit sont toujours dans l'espace et le temps; mais, d'autre part, elle est spontanée, *productive*, c'est-à-dire qu'elle peut, à priori et conformément aux catégories, créer des schèmes, des symboles sous lesquels pourront se ranger les intuitions sensibles. Par exemple, nous ne saurions penser à un cercle sans le tracer mentalement, au temps sans tracer une droite imaginaire, à la quantité sans nous la figurer comme un nombre, etc. L'imagination impose à l'intuition un premier travail d'organisation, une véritable *synthèse*

1. P. 134-140 (168-176.)

figurée qui prépare la *synthèse intellectuelle,* réalisée par les catégories [1].

Ce travail de l'imagination est évidemment tout intérieur; il doit donc avoir pour forme la forme même du sens intime, c'est-à-dire le *temps*. Et en effet le temps nous apparaît bien, lui aussi, comme un intermédiaire entre l'intuition sensible et les catégories. Il est homogène à l'intuition, en tant qu'il est impliqué dans chacune de nos représentations empiriques, et à la catégorie, en tant qu'il est universel et constitue une règle à priori. C'est donc dans l'intuition du temps que « l'imagination trace à priori des cadres où peuvent entrer les phénomènes et qui indiquent la catégorie sous laquelle ils doivent être rangés » [2]. Ces cadres sont ce que Kant appelle les *schèmes transcendantaux*, l'acte par lequel l'esprit fournit aux concepts une forme figurée qui les rend applicables aux phénomènes est le *schématisme de l'entendement pur*. Le schème ne doit pas être confondu avec l'image empirique. Quand, par exemple, je trace sur le papier cinq points les uns à côté des autres, je forme une image du nombre cinq; mais quand je pense un nombre très élevé ou le nombre en général, je me représente simplement « une méthode servant à représenter une quantité en une image, conformément à un certain concept » [3]. De même, l'image du triangle est tou-

1. P. 140-146 (176-184). C'est ce que Kant appelle la *synthèse transcendantale* de l'imagination.

2. Boutroux, *loc. cit.*, p. 354.

3. P. 159 (201).

jours déterminée, équiangle, scalène, etc. ; le schème du triangle, au contraire, contient indifféremment toutes ces figures et ne peut exister que dans l'imagination pure.

Il y aura évidemment autant de schèmes que de catégories.

1° Les catégories de la *quantité* ont pour schème le *nombre* qui n'est que l'unité de la synthèse opérée dans le temps entre les éléments divers d'une intuition.

2° Les catégories de la *qualité* ont pour schème la *réalité* dans le temps.

3° Aux catégories de la *relation* appartiennent les schèmes suivants :

a) Substance : la *permanence* du réel dans le temps.

b) Causalité : la *succession* régulière des phénomènes dans le temps.

c) Réciprocité : la *simultanéité* des déterminations d'une substance avec celles des autres.

4° Les catégories de la *modalité* (possibilité, existence, nécessité) ont pour schème la représentation de *l'existence* d'un objet en un temps indéterminé, — en un temps déterminé, — en tout temps.

Le temps est donc bien la forme générale des schèmes offerts par l'imagination à l'entendement pour encadrer les phénomènes et les subsumer sous les concepts[1].

1. P. 157-164 (198-208). Nous avons, pour plus de clarté, condensé en un seul développement cette théorie du *schématisme* exposée par Kant à la fin de la *Déduction transcendantale* et au début de l'*Analytique des principes*.

Avec la *Déduction transcendantale des concepts* s'achève la partie la plus importante, sinon la plus claire, de la Critique de la raison pure. Kant a démontré, en effet, la proposition fondamentale sur laquelle repose toute la physique newtonienne : la nature a des lois; ou encore : il existe entre les phénomènes des relations universelles et nécessaires. Ces liaisons ne sont ni dans les choses en soi, qui nous demeurent inconnues, ni dans les phénomènes qui sont uniquement la manière dont les choses en soi nous apparaissent[1]; elles sont dans l'esprit dont c'est la loi propre d'unir le divers en synthèses nécessaires et universelles, partant objectives. Le sujet pensant ne saisit la multiplicité de l'objet qu'à la condition de le rendre pensable en lui appliquant ses catégories. En dehors des catégories, point de sujet connu, et sans objet connu, point de sujet conscient.

Il est donc très vrai, en un sens, que « nous prescrivons en quelque sorte à la nature sa loi et même la rendons possible »[2]. Mais ce n'est point à dire que l'esprit crée les choses, et, s'il a montré à Hégel la voie de l'idéalisme absolu, Kant ne s'y est jamais engagé. Il ne prétend pas même que toutes les lois de la nature lui soient prescrites par l'esprit. « Les lois particulières sont sans doute soumises sans exception aux catégories, mais elles ne peuvent en être tirées tout entières. Il faut y ajouter l'expérience pour arriver à les connaî-

1. P. 150 (188).
2. P. 147 (185)

tre. » Tout ce que nous apprend la Critique, et tout ce qu'exige à priori la physique pour se constituer, c'est l'existence d'une *nature en général*, c'est-à-dire « la conformité à certaines lois des phénomènes produits dans l'espace et le temps[1]. »

B. Analytique des principes.

Du moment où la pensée est capable de dicter à priori à la nature ses lois les plus générales, il est évident qu'à la base de tout savoir doivent se poser un certain nombre de propositions fondamentales absolument à priori que supposeront toutes les autres. Ces propositions sont les *principes de l'entendement pur*.

Faut-il ranger au nombre de ces propositions le principe analytique de contradiction? Ce principe, sans doute, est un critérium universel de toute vérité, mais un critérium purement négatif; il peut bien anéantir toute affirmation contradictoire, mais il ne lui substitue aucune vérité, il ne fonde rien que les stériles tautologies de la logique formelle. Nous savons déjà que toute connaissance du réel est synthétique : les principes suprêmes du savoir seront des synthèses à priori.

Il y a plus : le plus élevé de ces principes sera précisément l'affirmation de ce caractère synthétique de la connaissance expérimentale : « Tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du

1. P. 150 (189).

divers de l'intuition dans une expérience possible »[1]. Telle est la règle suprême du savoir à laquelle se rattacheront en un système cohérent tous les principes secondaires de l'entendement pur.

C'est encore la table des catégories qui nous fournira le plan de celle des principes, « puisque les principes ne sont autre chose que les règles de l'usage objectif des catégories. » Voici cette table :

CATÉGORIES	PRINCIPES DE L'ENTENDEMENT PUR.
1. Quantité	*Axiomes* de l'intuition.
2. Qualité	*Anticipations* de la perception.
3. Relation.	*Analogies* de l'expérience.
4. Modalité.	*Postulats* de la pensée empirique en général.

Les deux premiers groupes de principes, dont la certitude est *intuitive,* reçoivent le nom de principes *mathématiques ;* les autres, de certitude simplement *discursive,* sont les principes dynamiques[2].

a. Axiomes de l'intuition. — Le principe de ces axiomes est le suivant : *Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.*

En effet, tout phénomène a nécessairement pour forme l'espace et le temps. Or je ne puis me représenter une durée déterminée que par l'addition successive de tous les moments qui la composent, de même que je ne puis me représenter une ligne sans la tirer mentalement, c'est-à-dire sans en produire successivement toutes les

1. P. 171 (216).
2. P. 166-174 (208-221).

parties. Cette représentation préalable des parties qui rend possible celle du tout est, par définition, le propre caractère des grandeurs extensives. Tous les phénomènes sont donc perçus comme des agrégats de parties.

C'est sur cette synthèse de l'imagination créatrice que repose la géométrie avec ses axiomes, et aussi « toute connaissance des objets d'expérience », puisque la perception n'est possible que par l'intuition pure de l'espace et du temps. Et l'on en peut conclure à priori que les calculs du géomètre s'appliquent nécessairement aux objets de l'expérience, aux phénomènes.

b. Anticipations de la perception. — En voici le principe : *Dans tous les phénomènes, le réel, objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré.*

En effet, tout phénomène contient, par opposition à la forme, une matière qui est donnée par la sensation (couleur, son) et qui en constitue le réel. Ce réel a une grandeur *intensive;* il peut bien varier depuis le zéro de sensation jusqu'à un degré indéterminé, mais il est toujours donné comme une unité, senti immédiatement tout entier et ne résulte pas, comme les grandeurs extensives, de la synthèse successive de plusieurs sensations. Sans doute l'entendement ne peut connaître à priori le degré de la sensation; seule l'expérience peut révéler l'intensité d'une saveur ou d'un son. Mais si l'on fait abstraction des divers degrés par lesquels peut passer

1. P. 174-178 (221-225).

une sensation, il reste le concept général et synthétique de la *gradation*, forme générale à priori dont les degrés particuliers connus à priori ne seront que les déterminations.

Ce principe est, en physique, de la plus haute importance, car il permet d'introduire à priori dans la théorie de la matière un autre élément que celui de la quantité extensive admis par les cartésiens. Il ruine, notamment, l'hypothèse du vide à laquelle recouraient quelques physiciens pour expliquer l'inégalité de poids d'une boule de plomb et d'une boule d'ivoire de même volume. On conçoit, en effet, d'après le principe kantien, que la grandeur intensive d'un phénomène varie en degré sans que sa grandeur extensive augmente ou diminue. Il faut donc admettre la double continuité, intensive et extensive, de tous les phénomènes [1].

c. Analogies de l'expérience. — En voici la formule générale : *l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions.* Ce principe résulte directement de la théorie des catégories. Nous savons, en effet, que les perceptions, dispersées et diverses, ne peuvent devenir une connaissance objective qu'à la condition d'être appréhendées en une synthèse conforme aux lois de l'entendement. Or c'est dans le temps que se lient nos perceptions, suivant trois modes différents : *permanence, succession, simultanéité.* De là trois règles ou *analogies* de l'expérience, qui corres-

1. P. 178-186 (226-236).

pondent aux trois catégories de *substance*, de *cause* et de *réciprocité*, et qu'en raison de leur importance il convient d'étudier séparément [1].

§ 1. — *Première analogie : principe de substance.* — Ce principe s'énonce : *Dans tout changement de phénomène persiste la substance dont la quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature.* La plupart des philosophes l'ont admis, mais ils l'ont considéré à tort comme une proposition analytique et se sont dispensés de le démontrer. Or la méthode critique permet de justifier le principe de substance au nom des conditions de l'expérience possible. Supposez, en effet, que quelque chose commence absolument, il vous faut admettre un moment où il n'était pas. Mais comme un temps vide ne saurait être un objet de perception, il faut à toute force rattacher ce moment à ce qui était antérieurement. On en vient donc nécessairement à lier le présent au passé et à considérer ce qui naît comme une modification de ce qui était déjà. En un mot, le changement, objet de perception, n'est possible qu'en raison du permanent.

§ 2. — *Deuxième analogie : principe de causalité.* — En voici la formule : *Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison de cause à effet.*

Tous les phénomènes sont le changement de quelque chose qui demeure, et le changement nous apparaît toujours sous forme de succession dans le temps. Mais si nous ne reconnaissions entre les termes A et B du

1. P. 186-190 (236-242).

changement que le rapport de succession perçu par le sens, nous n'en pourrions rien dire de plus, sinon que B nous est apparu après A : ce rapport serait purement subjectif et l'imagination pourrait à son gré le renverser et supposer que le second terme a précédé le premier. Pour que le rapport de succession soit rigoureusement déterminé, comme l'exige la science, il faut que j'impose à la perception et à l'imagination le concept synthétique d'un rapport tel entre A et B que A ait nécessairement déterminé B. Ce concept est précisément celui de causalité.

Quant à prétendre, avec Hume, que la notion de causalité dérive de la perception habituelle de successions constantes, c'est lui enlever son caractère essentiel de nécessité et d'universalité. Seul l'entendement peut à priori assigner aux phénomènes une place déterminée dans le temps, en les considérant comme des effets par rapport aux phénomènes antécédents. Il faut donc renverser la conclusion des empiristes et dire : Toute expérience suppose l'entendement, lui seul rend possible la représentation d'un objet en général [1].

§ 3. — *Troisième analogie : Principe de réciprocité. — Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une réciprocité d'action générale.*

Dans l'expérience, nos perceptions sont successives; mais nous pouvons souvent renverser l'ordre de ces suc-

1. P. 195-211 (249-269).

cessions et porter à volonté nos regards de B à A ou de A à B. Il existe donc des choses diverses dans un même temps. Mais cette simultanéité même est impossible sans une action réciproque des choses contemporaines. Supposons, en effet, des substances isolées de telle sorte qu'aucune ne puisse agir sur les autres ni subir leur influence ; notre perception pourrait bien, au fur et à mesure, déterminer chacune d'elles, mais nous ne pourrions déterminer s'il existe entre ces diverses perceptions un ordre de succession ou de simultanéité. Il doit donc y avoir entre A et B un rapport tel que chacun des deux détermine la place de l'autre dans le temps ; sans ce rapport, l'expérience de la simultanéité serait impossible. Il y a donc, au point de vue de l'expérience, une continuité parfaite, une « communauté réelle (*commercium*) » entre les substances ; le vide, à supposer qu'il fût réel, ne pourrait en tout cas devenir l'objet d'aucune perception.

Telles sont les trois règles à priori de l'entendement sans lesquelles il n'est pas d'expérience possible, partant pas de lois des phénomènes, pas de *nature*[1].

d. Postulats de la pensée empirique en général. — Ces postulats, comme les analogies, sont au nombre de trois, et correspondent, terme pour terme, aux catégories de la modalité : *possibilité*, *réalité*, *nécessité*.

§ 1. *Premier postulat : ce qui s'accorde avec les con-*

1. P. 211-217 (270-278.)

ditions formelles de l'expérience (*formes de l'intuition et catégories*) *est possible.* — Il est évident, en effet, qu'une chose, pour être possible, doit répondre aux conditions sans lesquelles il ne saurait y avoir d'expérience ; elle doit être saisie dans une intuition et subsumée sous un concept. Il convient d'ailleurs de distinguer soigneusement la possibilité synthétique ou transcendantale de la simple possibilité logique ou analytique. Celle-ci se résume dans la non-contradiction qui est, sans doute, la loi suprême de toute pensée, mais une loi purement négative. Il n'est point contradictoire, par exemple, qu'une figure soit enfermée entre deux droites ; c'est seulement en *construisant* synthétiquement les figures dans l'intuition de l'espace qu'on se rend compte de l'impossibilité d'enclore une étendue entre deux droites. C'est pour s'être crus en droit d'ériger en vérité toute proposition exempte de contradiction que certains physiciens sont tombés dans de « pures chimères », telles que la croyance aux devins ou au commerce des esprits : toutes erreurs dont la critique fait justice en montrant que, bien loin d'être confirmées par l'expérience, elles sont conçues en violation des règles essentielles de la connaissance [1].

§ 2. *Second postulat : ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience* (*sensation*) *est réel.* — L'intuition et le concept ne déterminent encore que la possibilité de l'expérience ; il faut, pour que l'expérience

1. P. 218-221 (279-283.)

devienne réelle, qu'une matière soit fournie aux formes de la sensibilité et de l'entendement. Cette matière est la perception. Du concept seul d'un objet on ne peut conclure à son existence objective ; si l'on a pu affirmer l'existence d'une matière magnétique, c'est en prenant pour point de départ le fait expérimental de l'attraction de la limaille de fer; et, sans doute, des sens plus délicats percevraient cette matière. On ne va du concept à l'existence qu'à la condition de « commencer par l'expérience [1] ».

§ 3. *Troisième postulat : Ce dont l'accord avec le réel est déterminé d'après les conditions générales de l'expérience existe nécessairement.* — Ce n'est pas davantage par concepts que nous pouvons conclure à la nécessité d'une existence. Nous ne pouvons connaître à priori d'autre nécessité que celle d'une liaison entre les phénomènes, c'est-à-dire la loi de causalité. Nous ne connaissons donc d'autre nécessité que celle des effets dont les causes nous sont données dans la nature. Cette loi n'atteint nullement les substances en soi, mais les états que nous en connaissons ; on ne peut pas dire : quelque chose arrive nécessairement, mais : tout ce qui arrive est nécessaire en vertu d'une condition antérieure. D'où l'on tire aisément ces deux grands principes à priori : *rien n'arrive par un aveugle hasard,* — et : *il n'y a pas dans la nature de nécessité aveugle, mais une nécessité conditionnée* (*bedingt*) *et, par suite, intelligente.*

1. P. 221-223 (283-285.)

CONCLUSION DE L'ANALYTIQUE.

§ 1. — Rationalisme et empirisme.

A la fin d'une importante *Remarque générale*[1] que Kant crut devoir ajouter, dans la seconde édition de la *Raison pure*, à la théorie des principes, nous lisons :

« Tous les principes de l'entendement pur ne sont « rien de plus que les principes à priori de la possibilité « de l'expérience ; à cette dernière seule se rapportent « aussi toutes les propositions synthétiques à priori, et « leur possibilité même repose tout entière sur cette « relation. »

C'est à cette déclaration si précise qu'il faut s'en tenir si l'on veut, au terme de cette analyse, déterminer l'attitude de Kant entre le dogmatisme et l'empirisme. Avec Bacon et Locke, il admet que toute connaissance dérive de l'expérience ; après Descartes et Leibniz, il répète que notre connaissance du réel suppose des concepts et des principes à priori de l'entendement. Et cependant, Kant n'est ni un empiriste, ni un rationaliste ; il est bien moins encore un éclectique ou un conciliateur ; il a bien plutôt, dit justement M. Kuno Fischer, réfuté par elles-mêmes les thèses de Locke et de Leibniz. Son point de vue critique est franchement nouveau ; ni les intuitions ne sont objets de connaissance si elles ne sont pensées à l'aide des catégories, ni les catégories, — et partant les principes,

1. P. 232-236 (298-304)

— n'ont de contenu si elles ne s'appliquent à un donné, à des intuitions. « Elles ne sont que des formes vides de « pensée servant à transformer en connaissances des « intuitions données [1]. »

§ 2. — Idéalisme et réalisme.

Réussirons-nous mieux, au point de vue de l'existence du monde extérieur, à ranger Kant sous l'une des rubriques classiques? Est-il réaliste ou idéaliste?

Le second postulat de la pensée empirique se présentait bien comme une affirmation de l'existence d'objets en dehors du sujet. Cependant, en 1782, parut dans les *Göttinger Anzeigen*, une récension de la *Raison pure*, dans laquelle la nouvelle doctrine était présentée comme un pur idéalisme, très voisin de celui de Berkeley. Hamann, d'autre part, voyait dans l'auteur de la Critique un « Hume prussien ». Kant dut se sentir vivement touché de ces interprétations de sa doctrine, car il y répondit aussitôt dans les *Prolégomènes*, et bientôt dans la seconde édition de la *Raison pure*, par une réfutation catégorique de l'idéalisme [2].

Dans les *Prolégomènes*, Kant répond simplement à ses adversaires qu'il s'est contenté de suivre la voie ouverte par Locke, qui n'avait point encouru le reproche d'idéalisme pour avoir soutenu que les « qualités secondes » ne sont que dans l'esprit. C'est au contraire la doctrine réaliste qui aboutit infailliblement au scepticisme au sujet

1. P. 232 (299).
2. *Proleg.*, p. 204 (70) et suiv. *Crit.*, p. 223-226 (285-291).

de l'existence du monde extérieur. Car elle conduit à cette absurdité de prétendre, par exemple, que la sensation de rouge et la propriété du cinabre de produire cette sensation sont choses semblables. La seule manière de mettre à l'abri du doute l'existence des corps est, au contraire, de discerner soigneusement la simple apparence (*Schein*) du phénomène (*Erscheinung*). L'apparence sensible n'a sans doute aucune valeur objective ; mais les phénomènes ne nous apparaissent qu'autant qu'ils sont liés suivant des règles universelles et nécessaires, et ce double caractère, nous le savons, est le critérium même de l'objectivité.

Dans la seconde édition de la *Critique*, Kant dépasse ce point de vue et cherche à tirer, du fait même de la conscience que nous avons de notre existence, la preuve d'une existence nécessaire en dehors de nous. En effet, la série de nos représentations nous est donnée dans le temps ; mais, dans le temps, tout n'est que succession et changement. Il faut donc, à côté des représentations mobiles que nous avons de nous-même, quelque chose de permanent « par rapport à quoi » (*worauf in Beziehung*) leur changement soit déterminé. « La conscience de ma propre existence est donc en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi[1]. »

Il convient donc de rejeter aussi bien l'idéalisme *problématique* d'un Descartes, qui ne tient pour indubitable que

1. P. 224 (287) et *Préf.* de la 2e éd., p. 31 (41).

ce jugement : je suis, que l'idéalisme *dogmatique* d'un Berkeley, qui regarde toutes les choses étendues comme de pures fictions. Des objets existent en dehors de nous par lesquels notre sensibilité est « impressionnée » (*gerührt*) [1]. De ces objets en soi, la nature intime nous échappe et nous n'en connaissons que le *phénomène*, la manifestation sensible. Mais ils n'en constituent pas moins le réel permanent sans l'action duquel la conscience resterait inerte. Une fois de plus, entre deux doctrines contradictoires, Kant ne se pose ni en éclectique, ni en conciliateur ; à une doctrine nouvelle, il donne un terme nouveau : il l'appelle *idéalisme transcendantal* [2].

§ 3. — Phénomènes et noumènes.

Nous sommes ainsi amenés à la célèbre distinction des Phénomènes et des Noumènes qui forme comme la transition entre *l'Analytique* et la *Dialectique*.

Il faut l'avouer : les lecteurs allemands qui, en 1781, parcoururent la première édition de la *Raison pure*, durent être surtout frappés du caractère négatif de la doctrine critique. Un résultat de l'*Analytique* semble dominer toutes les autres : la négation de toute métaphysique théorique, l'impossibilité de toute certitude concernant des objets supra-sensibles, tels que l'existence de Dieu, la liberté humaine, l'infini, etc. « Tous les con-

1. *Proleg.*, p. (131).

2. Terme qu'il abandonna, dans les *Proleg.*, pour celui d'*idéalisme critique*. Cf. la *Note A* à la fin du volume.

cepts, et avec eux tous les principes, tout à priori qu'ils puissent être, se rapportent à des intuitions empiriques »[1], telle est la maxime que Kant s'évertue à répéter avec une insistance presque lassante. Les concepts mathématiques eux-mêmes n'échappent pas à cette loi, car, encore que les figures et les nombres soient des constructions à priori de notre esprit, ces notions ne prennent une signification à nos yeux qu'en s'appliquant à des objets sensibles. A plus forte raison la physique n'est-elle possible qu'autant qu'elle renonce à toute attache avec cette espèce de métaphysique ambitieuse qui, sous le nom d'*ontologie*, prétend atteindre, par les seules forces de la raison, les substances et les causes en soi. Il n'y a de science objective que de la *nature*, c'est-à-dire des phénomènes et de leurs lois.

Cependant, le fait même de désigner certains objets sous le nom de *phénomènes*, implique que nous distinguons la manière dont ils nous apparaissent de leur *nature en soi*. Cette nature en soi est donc, dans une certaine mesure, un objet de pensée, un être intelligible, un *noumène* (νοούμενον).

Les noumènes peuvent-ils devenir objets de connaissance? Il n'est pas impossible qu'un entendement autrement constitué que le nôtre en ait l'intuition. Mais nous savons que l'intuition intelligible est refusée à notre entendement. Leur appliquerons-nous du moins les catégories? Non, car les catégories perdent toute signification

1. P. 239 (307).

objective en dehors de l'intuition sensible. Nous n'avons donc ni ne pouvons avoir un concept positif de la chose en soi ; nous ne pouvons nous en faire qu'un concept *négatif*. Sans doute, un pareil concept n'est nullement contradictoire ; il nous rend même le service de ruiner en nous tout espoir de nous élever à l'intuition intelligible ; c'est, à ce titre, un concept *limitatif* (*Grenzbegriff*) qui apporte à l'entendement une extension négative [1].

Nous pouvons donc, en faisant abstraction de notre manière de *percevoir* les objets, les *concevoir* comme des choses en soi ; par delà le monde sensible, nous entrevoyons un monde intelligible dont nous ne pouvons affirmer qu'une chose, c'est qu'il diffère radicalement du monde sensible. Est-il en lui-même possible ou impossible ? C'est ce que nous ne pouvons déterminer, du moins tant que nous restons confinés dans l'ordre spéculatif. A la raison pratique reviendra le privilège de nous fournir un principe de détermination capable de dépasser les limites étroites du monde expérimental.

III. — DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE.

« Nous venons de parcourir le pays de l'entendement pur et d'en examiner chaque région avec soin ; bien plus, nous l'avons mesuré et nous avons assigné à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île que la nature elle-même a renfermée dans des bornes immuables.

1. P. 244 (314) et suiv.

C'est le pays de la vérité (nom flatteur), entouré d'un vaste et orageux océan, empire propre de l'illusion, où maint brouillard, maint banc de glace qui fondra bientôt, présentent l'image mensongère de pays nouveaux et attirent sans cesse, par de trompeuses espérances, le navigateur vagabond en quête de terres nouvelles, l'engageant dans des aventures auxquelles il ne peut renoncer et dont il n'atteindra jamais le terme [1]. »

En ce langage poétique, qui ne lui est guère familier, Kant nous fait pressentir les difficultés de la troisième et dernière question que la *Critique de la Raison pure* s'est proposé de résoudre : *A quelles conditions une métaphysique sera-t-elle possible?*

Car ce n'est point la métaphysique en général que Kant s'est proposé de ruiner. Entre les deux éditions de la *Raison pure*, il écrit les *Prolégomènes à toute métaphysique qui aura le droit de se présenter comme science*, et l'on peut dire que la critique tout entière n'est, à ses yeux, que la préface d'une double métaphysique absolument nouvelle : la *métaphysique de la nature*, qui détermine les conditions à priori de toute connaissance expérimentale; et la *métaphysique des mœurs*, ou recherche des conditions à priori de l'acte moral.

Mais il est très vrai que Kant a voulu, sans réserve ni ambiguïté, ruiner la métaphysique dogmatique qui, depuis Platon jusqu'à Leibniz, a rempli les écoles de stériles controverses. La prétention de cette métaphysique

1. P. 236 (304).

est de saisir des objets au-delà de toute expérience possible. Elle ne se contente pas de voir dans les idées de choses en soi des concepts limitatifs, dont la fonction toute négative est d'assigner au savoir humain les frontières de son domaine. C'est l'infini, c'est la substance en soi, c'est la réalité inconditionnée qu'elle se fait forte d'atteindre. Aussi a-t-elle admis l'existence en nous de la seule faculté qui pourrait s'élever à la contemplation d'objets absolus : une intuition intellectuelle. Or, nous l'avons constaté déjà à plusieurs reprises, la Critique ne reconnaît pas cette faculté à l'esprit humain. Tandis, en effet, que la géométrie démontre, par ses succès mêmes, la réalité de l'intuition sensible, c'est un fait que la métaphysique n'a jamais pu mettre l'accord entre les esprits ni se constituer comme science apodictique. Il lui manque donc la condition fondamentale qui eût assuré cet accord et cette certitude : l'aperception immédiate d'objets intelligibles.

Un autre fait cependant est non moins évident et général; c'est l'existence même de la métaphysique comme tendance invincible de l'esprit humain. L'objet métaphysique n'est sans doute qu'une illusion (*Schein*), mais une illusion « naturelle et inévitable [1] ». Le philosophe ne peut se dispenser d'analyser et de justifier dans une certaine mesure l'une des erreurs les plus chères à l'esprit humain. Ce sera l'objet de la *Dialectique transcendantale*.

1. P. 279 (358).

L'origine de l'illusion métaphysique est dans la *Raison*. Cette faculté (*Vernunft*) est essentiellement distincte de l'entendement (*Verstand*). Ce dernier ramène les phénomènes à l'unité au moyen de certaines règles; la raison, elle, ramène les règles de l'entendement à l'unité au moyen de certains principes. Elle est donc la *faculté des principes,* comme l'entendement est la faculté des règles; c'est à elle que la pensée doit sa plus haute unité.

La raison, comme l'entendement, est susceptible d'un double usage, l'un *logique,* l'autre *transcendantal*. L'usage logique n'est autre que le *raisonnement;* il consiste à rattacher un jugement à sa condition, quelles que soient la valeur et l'origine de cette condition, et, — comme la raison ne se contente jamais d'une explication prochaine, — à rechercher la condition de la condition, et ainsi de suite à l'infini, sans que nous puissions jamais atteindre l'inconditionné.

L'usage transcendantal, au contraire, exige un arrêt dans la régression de raison en raison; il tend à suspendre le conditionné à un inconditionné; il embrasse la série entière des conditions qui, évidemment, doit être inconditionnée.

Or ce procédé de la raison est, à n'en pas douter, synthétique; l'analyse peut bien rattacher la condition à une autre condition, mais non pas à l'inconditionné; il n'y a donc plus ici, comme en logique, passage du même au même, mais μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. D'autre part un jugement relatif à l'inconditionné ne peut être qu'un

jugement à priori. Or l'Analytique nous a démontré qu'un jugement synthétique à priori n'était possible qu'autant qu'il s'appliquait à une expérience. Il n'est donc pas possible d'embrasser, dans un jugement objectif, la synthèse totale des conditions.

Mais, nous l'avons vu, l'illusion métaphysique est inévitable; la tendance invincible de la raison est de concevoir, avant de l'avoir achevée, la synthèse la plus haute des conditions. De là ce besoin de réaliser, hors de toute intuition possible, l'inconditionné sous forme d'un être, d'un objet déterminé; de là ces *concepts de la raison pure,* auxquels ne peut correspondre aucun objet sensible. Platon appelait *idées* ces êtres intelligibles, tels que la vertu, l'homme parfait, que l'expérience ne réalise pas, mais que la raison ne peut s'empêcher de concevoir comme le *maximum* de la perfection et de la réalité. Sans doute il avait eu tort de substantialiser ces êtres; mais il avait eu bien soin de leur assigner un domaine inaccessible à l'intuition sensible. C'est pourquoi Kant retient le terme platonicien d'*idée* pour désigner les concepts de la raison pure [1].

Quels sont ces concepts? Dans son double usage, la raison n'est toujours qu'une seule et même faculté. Tout usage logique tend à être complété par l'usage transcendantal. De même donc que la table des fonctions logiques du jugement a fourni celle des catégories, de même la liste des modes divers du raisonnement permettra de dresser celle des concepts transcendantaux.

1. P. 280-294 (359-378).

Or il y a trois espèces de syllogisme, dont chacune tend, par une série de prosyllogismes, à l'inconditionné.

1° Le syllogisme catégorique, dont la majeure est une affirmation simple, tend à un sujet qui ne soit plus prédicat. Une première idée est donc celle du sujet absolu, qui se pose comme substance inconditionnée : c'est l'idée de l'*âme*.

2° Le syllogisme hypothétique, dont la majeure est dubitative, tend à une supposition qui ne suppose plus rien avant elle ; de là l'idée de la totalité absolue des conditions des phénomènes, ou idée du *monde*.

3° Le syllogisme disjonctif, dont la majeure est de la forme : l'homme est mortel ou immortel, tend à un agrégat complet des membres de la division ; de là l'idée de l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général, ou idée de *Dieu*.

La critique des idées d'âme, de monde, de Dieu, tel sera donc le triple objet de la dialectique, dont la division se calquera directement sur celle de la métaphysique classique en *psychologie*, *cosmologie* et *théologie* rationnelles[1].

A. Psychologie rationnelle (*Paralogismes de la raison pure*).

La psychologie rationnelle a la prétention de connaître la nature absolue de l'âme en se passant de toute expé-

1. P. 294-306 (378-393).

rience interne ou externe. De ce simple jugement : *je pense,* elle veut, par voie de déduction, tirer la science entière de l'être pensant. Si une telle démarche est possible, si du fait de la pensée on peut déduire la nature substantielle du moi, la critique tout entière est ruinée ; car, une fois le premier pas fait en dehors du monde sensible, comment empêcher la raison de s'aventurer plus avant dans le champ des noumènes[1]?

Mais il suffit, pour éviter cette « pierre d'achoppement », de dénoncer le vice radical, le *paralogisme* inhérent au raisonnement fondamental de la psychologie rationnelle.

Ce raisonnement peut se ramener au syllogisme suivant :

« Ce qui ne peut être pensé que comme sujet, n'existe aussi que « comme sujet et par suite est une substance ;

« Or un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut « être pensé que comme sujet;

« Donc il n'existe aussi que comme sujet, c'est-à-dire comme « substance. »

Le vice de ce raisonnement consiste à prendre l'idée de sujet dans les prémisses en deux sens entièrement différents. Dans la majeure, il est question du sujet en général, aussi bien au point de vue du concept que de l'intuition, de ce qui ne peut être donné que comme sujet, non seulement pour moi, mais pour tout esprit; dans la mineure, il n'est question du sujet qu'autant qu'il se

1. P. 315-316 (II, 12). N. B. Toutes les références ultérieures, sauf avis contraire, renvoient au t. II de la traduction Barni de la *Raison pure.*

considère comme tel, qu'il se saisit comme sujet logique de toutes ses représentations[1].

Le principe de cette critique se ramène, en somme, à cette idée générale de la critique que, pour connaître un objet, la pensée en général ne suffit pas ; il faut une intuition à laquelle s'applique cette pensée. Or, quand je dis : je pense, j'énonce simplement la condition générale à laquelle se subordonnent tous mes concepts. Il faut, pour que je me connaisse moi-même, qu'une intuition intérieure, un état de conscience fournisse une matière à cette forme générale et vide de la pensée. Ce n'est donc point par l'analyse de la pensée en général que je pourrai attribuer au moi des prédicats tels que la substantialité, la simplicité, l'identité, la personnalité. Cette attribution suppose une synthèse, qui demeure, à défaut d'une intuition, dénuée de valeur et même de signification.

Il en résulte que la métaphysique déductive est impuissante à nous fournir la démonstration de la spiritualité ou de l'immortalité de l'âme. Par bonheur, ces preuves spéculatives, qui ne reposent que « sur la pointe d'un cheveu », n'ont jamais acquis la moindre influence sur la « raison commune » de l'humanité. La raison pratique, au contraire, en se mettant d'emblée dans l'ordre des fins, qui est aussi un ordre de la nature, se trouvera fondée à étendre l'espérance humaine au delà des limites de l'expérience et de la vie[2].

1. P. 316-317 (13-14).
2. P. 324-326 (23-25). Cf. la *Note B* à la fin du volume.

B. Cosmologie rationnelle (*Antinomies de la raison pure*).

Nous avons vu que, dans le raisonnement hypothétique, la raison tend à atteindre l'unité absolue de la série des phénomènes. Cette unité est ce que nous appelons *monde*, et les idées que forme la raison à ce sujet sont les *idées cosmologiques*. Quelles sont ces idées?

Pour en déterminer le tableau, il suffit, une fois de plus, de remonter aux catégories, dont jamais, dit Kant, l'utilité ne s'est montrée plus manifeste; car la raison ne produit pas de concepts par elle-même; ses idées ne sont que « les catégories étendues jusqu'à l'absolu [1] ». Or tout phénomène reçoit des quatre groupes de catégories une quadruple détermination :

1°) Il est d'abord, au point de vue de la *quantité,* une grandeur étendue ou composée (*zusammengesetzt*) dans l'espace et dans le temps. Or tout temps et tout espace sont limités par l'espace environnant et par le temps antérieur; par suite la raison, en recherchant la série complète des conditions d'une grandeur donnée, s'élèvera à l'idée de *la totalité absolue de l'assemblage de tous les phénomènes donnés,* c'est-à-dire à l'idée de la *grandeur du monde* dans le temps et dans l'espace.

2°) Au point de vue de la *qualité,* tout phénomène est

1. P. 332 (33).

un état d'une certaine *matière* qui occupe une région de l'espace et qui, par suite, est divisible. La raison, recherchant la série complète des conditions, s'élève, de ce point de vue, à l'idée de *l'achèvement absolu de la division d'un tout phénoménal donné*, c'est-à-dire à l'idée de *l'élément simple*.

3°) Soumis aux catégories de la *relation*, tout phénomène est effet. La raison s'élève de ce point de vue à l'idée de la *série complète des causes*, par suite à l'idée d'une *cause première*.

4°) Au point de vue de la *modalité*, tout phénomène apparaît dans un commerce de dépendance réciproque avec tous les autres phénomènes. La raison, au contraire, conçoit l'idée de la *série complète des êtres dépendants*, c'est-à-dire l'idée de *l'être nécessaire*.

Tel est le système des idées cosmologiques. Tant que ces idées ne sont tenues par l'esprit que pour des concepts abstraits d'une totalité des conditions, la Critique n'y fait point opposition. Mais l'illusion (*Schein*) dialectique consiste précisément à considérer ces idées comme des *objets* connaissables, à disserter de la grandeur ou de la divisibilité du monde, de la causalité libre ou de l'être nécessaire, tout comme de phénomènes saisis par une intuition. Or, dès qu'elle prétend prolonger au delà des limites de l'expérience la série des conditions de cette expérience, la raison s'engage dans d'inextricables contradictions; elle engendre des *antinomies* qu'elle se trouve hors d'état de résoudre, et elle tomberait inévitablement dans le scepticisme, si la Critique ne rendait aux deux

termes de l'antinomie leur signification et leur valeur véritables [1].

§ 1. — Première antinomie.

THÈSE

Le monde a un commencement dans le temps et est limité dans l'espace.

En effet, si le monde n'a pas de commencement dans le temps, il faut admettre que le moment présent a été précédé par une série infinie de phénomènes, actuellement achevée. Or il est contradictoire qu'une série infinie soit close à un moment donné. — De même, si l'espace est infini, comme l'espace n'est que la synthèse successive de ses parties, il faudra un temps infini pour opérer cette synthèse, et nous retomberons dans la difficulté signalée à propos du temps infini.

ANTITHÈSE

Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace; il est infini dans le temps comme dans l'espace.

En effet, si l'on admet que le monde a eu un commencement, il faut admettre un temps vide avant son apparition ; mais dans un temps vide, rien ne peut naître, puisqu'aucune partie de ce temps ne contient, plutôt qu'une autre, une raison qui détermine l'existence. Il y a dans le monde des choses qui commencent, mais le monde lui-même ne peut avoir de commencement. — De même un monde fini dans l'espace serait limité par un espace vide, c'est-à-dire par un pur néant, puisque l'espace n'est rien en dehors des phénomènes. Il y a des limites *dans* l'espace, mais l'espace lui-même est illimité.

§ 2. — Deuxième antinomie.

THÈSE

Toute substance composée est composée de parties simples et il n'existe rien qui ne soit simple ou composé de parties simples.

ANTITHÈSE

Nul composé ne consiste en parties simples et il n'existe rien de simple dans le monde.

1. P. 332-343 (33-47).

Qu'est-ce, en effet, que la composition, sinon une relation « accidentelle », un accident des substances qui pourront subsister si on les dissocie. On peut donc, par la pensée, supprimer toute composition. Supposez maintenant que les substances composées ne le soient pas de parties simples, en supprimant par la pensée toute composition, il ne restera rien du tout. La substance composée disparaît donc si l'on n'admet pas qu'en elle la composition a un terme et qu'elle est composée de parties simples. Et comme tout ce qui n'est pas simple est composé, il faut admettre que, dans la nature, tout est simple ou composé de parties simples.

Toute substance, en effet, existe nécessairement dans l'espace ainsi que chacune de ses parties; ces parties sont nécessairement divisibles comme l'espace qu'elles occupent, elles ne sont donc pas simples. Quant à distinguer avec Leibniz le point physique du point mathématique qui ne serait que la limite d'un espace, c'est un subterfuge dont la critique montre la vanité. Car, s'il est réel, le point physique doit être soumis, comme toute réalité perceptible, à la condition commune à tout phénomène d'être perçu dans l'intuition de l'espace.

§ 3. — Troisième antinomie.

Thèse.

La causalité conforme aux lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est nécessaire d'admettre aussi pour les expliquer une causalité libre.

Supposez, en effet, que tout dans le monde arrive suivant des lois nécessaires; il en résulte qu'un phénomène ne peut jamais être considéré comme pleinement déterminé, car sa condition antérieure en suppose une autre avant elle, et ainsi de suite à l'infini.

Antithèse

Il n'y a pas de liberté et tout dans le monde arrive uniquement suivant des lois naturelles.

Supposez qu'il y ait une causalité libre, capable de commencer par elle-même toute une série d'actions dérivées; vous introduisez ainsi l'incohérence dans la nature et brisez l'unité de l'expérience qui exige que tous les phénomènes soient liés entre eux,

Nous n'arrivons donc pas à la détermination totale qu' exige la loi naturelle. Il faut donc, pour satisfaire à cette loi, que la série des causes soit achevée, finie, qu'elle commence à une cause qui n'ait besoin d'aucune détermination antérieure, à une causalité libre.

sans hiatus possible, par une relation d'antécédents et de conséquents. Il faut donc s'en tenir à la nécessité naturelle et exclure une liberté qui introduit le désordre dans le monde et dans la connaissance.

§ 4. — Quatrième antinomie.

Thèse.

Il existe dans le monde, soit comme sa partie, soit comme sa cause, un être nécessaire.

S'il n'y avait, en effet, dans le monde rien d'absolument nécessaire, le changement lui-même ne s'expliquerait pas, car tout changement est la résultante nécessaire de certaines conditions et suppose ainsi une série complète de conditions jusqu'à l'inconditionné absolu qui seul est nécessaire. Et cet être nécessaire doit être dans le monde, sinon il ne pourrait déterminer le contingent qui n'a de sens que par rapport à lui.

Antithèse

Il n'existe nulle part, ni dans le monde, ni hors du monde, un être nécessaire, cause de ce monde.

S'il y a dans le monde un être nécessaire qui en fasse partie, il brise la chaîne rigoureusement déterminée des phénomènes ; si c'est la série entière qui est l'être nécessaire, il est inconcevable qu'une somme de parties contingentes soit nécessaire ; si enfin l'être nécessaire est hors du monde, du moment où cet être commence d'agir, il admet en lui un commencement ; il est donc dans le temps, dans le monde, contrairement à l'hypothèse (1).

1. P. 344-369 (48-74). Les deux premières antimonies sont dites *mathématiques*, parce que l'inconditionné cherché y est homogène au conditionné (l'infiniment grand ou l'infiniment petit sont encore des grandeurs). Les deux dernières antimonies sont dites *dynamiques*, parce que l'inconditionné et le conditionné y sont hétérogènes l'un à l'autre. Entre l'acte libre et le phénomène soumis à la causalité, le nécessaire et le contingent il n'y a plus passage du même au même.

Tel est, dans son ensemble, « le jeu dialectique des idées cosmologiques », jeu dont l'esprit humain peut s'amuser un instant, mais où il ne tarde pas à découvrir un intérêt tragique. Car, sous les « sèches formules » qu'il vient de critiquer, Kant n'oublie pas qu'il a résumé les plus hauts problèmes de la métaphysique : Le monde a-t-il un commencement et une limite? Y a-t-il quelque part, y a-t-il surtout dans le moi pensant, une unité simple et impérissable? Suis-je libre? Y a-t-il une cause suprême du monde[1]. On comprend, dès lors, que, de tout temps, les esprits se soient portés avec passion vers l'une ou l'autre des affirmations antithétiques; car thèses et antithèses présentent, à des titres divers, un *intérêt* puissant. Les thèses, soutenues d'ordinaire par les métaphysiciens dogmatiques, offrent surtout un intérêt *pratique*, car les idées fondamentales de la morale et de la religion, idées d'âme, de liberté, de divinité, semblent liées à leur démonstration. Elles offrent encore à la raison cet intérêt *spéculatif* de lui fournir un point d'arrêt pour y suspendre toute la série du conditionné. Mais l'intérêt spéculatif donne surtout l'avantage aux antithèses; celles-ci satisfont pleinement l'entendement, qu'elles maintiennent sur le domaine expérimental; aussi l'empirisme se les est-il volontiers appropriées. En revanche, l'intérêt pratique des antithèses est nul; de l'expérience et de la science la morale n'a rien à tirer[2].

Mais l'intérêt contraire des deux thèses adverses ne

1. P. 370 (76).
2. P. 370-379 (75-87).

peut qu'en accuser l'opposition. Quelle sera l'attitude de la Critique en présence de ce conflit intérieur de la raison? Le scepticisme? Sans doute la contradiction des idées a toujours été le meilleur argument des pyrrhoniens. Mais la Critique, qui part de la science comme d'un fait, ne peut, au terme de son enquête, admettre un désaccord intime de l'esprit avec lui-même. Les antimonies ne sauraient être la conclusion dernière de la critique : elles lui posent un problème qu'il s'agit de résoudre.

§ 5. — Solution des antinomies.

Or, si l'on examine les antimonies « en sceptique », sans se préoccuper de leur contenu et en leur appliquant simplement les règles de la connaissance objective, on s'aperçoit bientôt que les idées créées par la raison dans la poursuite de l'inconditionné sont ou trop grandes ou trop petites pour l'entendement. Prenons pour exemple la troisième antinomie : Tout est-il enchaîné dans le monde suivant des lois nécessaires, ou bien y a-t-il place quelque part pour la liberté? Dans le premier cas, la série antécédente des causes étant infinie, le monde ainsi conçu est trop vaste pour notre concept de la synthèse des événements. Dans le second, il est trop petit, car l'entendement réclame l'explication de la causalité libre elle-même. On pourrait soumettre à la même épreuve les trois autres antinomies : partout l'entendement, qui va du conditionné à une condition analogue, reste en

deçà de la synthèse totale réclamée par la raison, et, d'autre part, cherche à dépasser tous les termes finis auxquels on lui proposerait de s'arrêter[1].

C'est donc, en définitive, à la disproportion de l'entendement et de la raison qu'il faut attribuer la contradiction inhérente aux idées cosmologiques. Et, dans ce conflit, le bon droit est évidemment du côté de l'entendement. Celui-ci exerce son rôle propre quand il s'élève indéfiniment, degré par degré, du conditionné à la condition, sans toutefois se risquer hors de l'espace et du temps, au delà des limites de l'intuition sensible. La raison, au contraire, prétend achever d'emblée la synthèse des conditions, et, à cet effet, elle concrétise la totalité des conditions en une *idée*, elle en fait un *objet* transcendantal, elle conçoit, en un mot, un mode d'existence intelligible absolument différent du mode d'existence sensible connu par l'entendement.

Il en résulte que le raisonnement cosmologique est vicié par un véritable sophisme. Sous le même mot « conditionné », la raison et l'entendement entendent deux modes d'existence, existence intelligible et existence sensible, qui n'ont, — du moins dans les limites du savoir humain, — rien de commun. Le seul moyen de résoudre les antinomies est donc de « renvoyer dos à dos les parties » en leur montrant « qu'elles se querellent pour rien », pour une vaine et une insaisissable « illusion transcendantale[2] ».

1. P. 385-388 (94-98).
2. P. 389-396 (99-108).

C'est ainsi que les deux premières antinomies, les antinomies mathématiques, se résolvent de la même façon. La thèse et l'antithèse y sont également fausses, car l'une et l'autre considèrent également le même monde et la même matière comme des choses en soi, et non pas simplement comme des collections de phénomènes. Or le monde et la matière, comme choses en soi, sont de pures *idées*. Le monde ne saurait, en effet, être saisi en aucune intuition possible, car nos intuitions sont successives dans le temps et ne sauraient embrasser la totalité du monde comme chose en soi. De même le simple ne peut être l'objet d'aucune intuition puisqu'il est toujours donné dans un espace divisible. On ne peut donc dire du monde comme chose en soi ni s'il est fini ou infini, ni s'il est composé de parties simples ou divisibles à l'infini[1].

En sera-t-il de même des deux dernières antinomies, des antinomies dynamiques? Il ne s'agit plus ici de rapports entre des grandeurs nécessairement homogènes; nous savons, par exemple, que le rapport de cause à effet n'est pas un rapport analytique, mais un passage du même à l'autre. Il se peut donc que l'inconditionné et le conditionné soient d'ordres différents, et l'on peut dès lors concevoir que les thèses et les antithèses n'aient pas en vue le même objet et soient vraies à deux points de vue différents. Il suffirait de rapporter les thèses aux choses en soi et les antithèses au monde phénoménal.

Ainsi se résout d'abord la troisième antinomie. Les

1. P. 405-416 (120-134).

deux thèses semblent bien s'exclure, à première vue. Ou bien le monde est nécessairement déterminé dans toutes ses parties, et l'on se demande où est la place de la liberté et ce qu'il advient de l'ordre moral ; ou bien la liberté est réelle, mais alors que devient l'ordre naturel ? Mais le conflit se dissipe si l'on distingue l'ordre phénoménal de l'ordre intelligible, si l'on admet que certaines actions humaines qui, pour nos sens, s'incorporent dans la chaîne inflexible de la causalité physique, procèdent en même temps d'une causalité libre située dans le monde des choses en soi. Or l'Analytique nous a déjà préparés à admettre ce point de vue. N'avons-nous pas vu, en effet, qu'au delà du phénomène, seul connaissable comme objet, on peut concevoir la chose en soi, le *noumène?* bien plus, que le phénomène ne peut être que la représentation phénoménale d'une chose qui en est le fondement (*Grund*) [1] en dehors des phénomènes ? « Rien n'empêche donc d'attribuer à cet objet transcendantal, outre sa propriété d'apparaître comme phénomène, une causalité non phénoménale dont l'effet (*Wirkung*) se rencontrerait cependant dans le phénomène[2]. » Comme phénomène, l'homme resterait soumis à la loi de l'enchaînement nécessaire, et, comme noumène, hors de la condition du temps, il pourrait commencer de lui-même une action. En tant qu'anneau de la chaîne phénoménale, il agit suivant son *caractère empirique ;* en tant qu'être moral, il détermine librement ses actions d'après son *caractère*

1. P. 419 et 421 (138 et 139).
2. P. 421 (140).

intelligible. Liberté et nature seraient ainsi réconciliées en même temps que radicalement séparées par d'insurmontables barrières.

Cette conception, Kant l'avoue lui-même, semblera « extrêmement subtile et obscure » ; mais l'application la rendra plus claire. La pratique de la vie nous fournira des raisons de croire à cette dualité inséparable du déterminisme et de la liberté. Par exemple, dit Kant, supposez qu'un homme, en déguisant la vérité, introduise un certain désordre dans la société. Il ne manquera pas, pour expliquer cet acte, de raisons purement empiriques : éducation, milieu, instinct naturel, irréflexion, circonstances occasionnelles. Et cependant l'explication, pour complète qu'elle soit, ne suffit pas à innocenter le coupable. Notre conscience prononce que, malgré tout, le menteur aurait dû trouver, dans sa propre raison, un motif capable de déterminer sa conduite indépendamment de tous les mobiles sensibles [1].

Il faut donc bien admettre que l'homme, par son caractère intelligible, c'est-à-dire, en définitive, par sa raison, est doué d'une sorte de causalité absolument différente de la causalité naturelle. C'est ce qui « résulte clairement des *impératifs* que nous imposons comme règles, dans toute la vie pratique, aux facultés actives. Le *devoir* (*Sollen*) exprime une sorte de nécessité et de liaison avec des principes, laquelle ne se rencontre nulle part dans la nature. L'entendement ne peut ap-

1. P. 131-152.

prendre de celle-ci que ce qui est, a été ou sera... Mais on ne peut pas demander ce qui *doit* arriver dans la nature, pas plus qu'on ne demande quelles propriétés un cercle *doit* avoir[1]. » Ainsi est fondée, dès la première édition de la Raison pure, la distinction radicale de l'ordre spéculatif et de l'ordre pratique. La page que nous venons de citer contient en germe toute la *Critique de la Raison pratique*.

La quatrième antinomie se résout d'une manière analogue à la troisième. Le nécessaire et le contingent étant rigoureusement hétérogènes, la thèse et l'antithèse pourront coexister pourvu qu'on les considère à deux points de vue différents. Le monde sensible sera le domaine du contingent, ainsi que l'exigent les lois de l'entendement, le monde intelligible sera celui de l'être nécessaire. Seulement tandis que, au point de vue de la causalité, un même être peut être considéré comme faisant partie du monde sensible et du monde intelligible, l'être nécessaire doit être conçu en dehors de la série des êtres sensibles.

L'existence de l'être nécessaire peut donc être tenue pour possible à côté ou au-dessus du monde phénoménal. C'est un concept qui n'a rien de contradictoire. Correspond-il à un objet réel? Une tendance irrésistible de l'esprit humain le porte à rattacher l'existence des phénomènes, qui ne se suffit point à elle-même, à une existence inconditionnée; elle cherche l'être nécessaire en

1. P. 426 (146-147).

qui cesse toute contingence. Cette tendance est-elle légitime? Cet effort est-il stérile? C'est précisément à cette question que répondra le troisième chapitre de la *Dialectique* [1].

G. Théologie rationnelle (*L'idéal de la raison pure*).

Nous avons vu que les *idées,* faute d'une intuition à laquelle elles puissent s'appliquer, ne peuvent nous représenter aucun objet. Ce sont de simples « formes de pensée » qui donnent aux catégories une « unité systématique », ce sont des généralités, telles que vertu, sagesse humaine, et non des êtres. Or, si la raison cherche à donner aux idées elles-mêmes une unité systématique, elle est amenée à les réunir en un *idéal* qui n'est plus une simple généralité, mais un individu. C'est ainsi que le sage est un idéal, tandis que la sagesse est une idée. L'idéal en qui s'unifient toutes les idées de la raison est Dieu.

Comment nous élevons-nous à cet idéal? C'est une tendance nécessaire de la raison de rechercher les conditions totales de l'existence. Or il ne suffit pas, dans cette recherche, de s'en tenir à la détermination d'un possible purement logique. Nous savons déjà que le principe de contradiction ne détermine que la forme et non le contenu de la connaissance ; quantité de choses non-contradictoires ne sont pourtant pas réelles. Il faut,

1. P. 434-439 (156-163).

pour qu'une chose existe, qu'elle soit *entièrement déterminée*, dans tout son contenu et non seulement dans sa forme, et, pour la connaître comme existante, il ne suffit plus d'établir le départ entre tel attribut et son contraire logique (mortel ou non mortel), mais il faut établir un rapport entre cette chose et la totalité des attributs possibles; car tout attribut possible convient, soit positivement, soit négativement, à la représentation complète d'une chose. En d'autres termes, « pour connaître parfaitement une chose, il faut connaître tout le possible et la déterminer par rapport à lui », soit positivement, soit négativement[1]; il faut la « rapporter à la possibilité totale », à un « substratum transcendantal qui contient en quelque sorte toute la provision de matière d'où peuvent être tirés tous les prédicats possibles », positifs ou négatifs[2]. Or, dans l'ordre de l'existence, il n'y a pas de négation absolue; ou plutôt la négation est simplement un manque (*Mangel*), une limitation de quelque chose de réel. Ainsi l'obscurité, pour le voyant, est un manque de lumière, tandis que pour l'aveugle-né elle est un pur néant. Kant n'avait-il pas soutenu déjà en 1763, dans l'*Essai sur l'introduction du concept des quantités négatives en philosophie,* qu'en mathématiques une quantité négative est encore une quantité positive considérée à un point de vue inverse du point de vue positif. Il estime pareillement que, dans l'ordre des existences, une négation est encore une

1. P. 444 (169).
2. P. 445 (171).

réalité. Par suite le « substratum qui contient tous les prédicats possibles est l'idée d'un « tout de la réalité » (*omnitudo realitatis*), l'être par excellence (*ens realissimum, das allerrealste Wesen*), en un mot, l'être parfait.

Mais le mouvement naturel de la raison nous entraîne plus loin. L'idéal de la raison pure étant le *prototype* par rapport auquel nous concevons tous les attributs des choses, nous sommes amenés à le concevoir comme l'*être originaire*, l'être des êtres, par suite comme un objet un et simple; principe de détermination des choses données, il nous apparaît lui aussi comme donné, comme la *réalité suprême;* et comme il contient dans sa perfection tous les prédicats, nous le tenons pour entièrement déterminé lui-même, nous voyons en lui un individu, une personne [1].

Que vaut tout ce processus dialectique? L'*Analytique transcendantale* nous en a montré par avance la vanité. Faute d'intuition intellectuelle à laquelle elle puisse s'appliquer, l'idée de Dieu considéré comme objet est une pure fiction (*Erdichtung*), par laquelle nous conférons à nos idées diverses la plus haute unité. Et cependant, une invincible tendance a de tout temps porté l'esprit humain « à chercher son repos dans la régression du conditionné donné vers l'inconditionné ». Du monde sensible tel que l'expérience nous le fait connaître, il s'élève d'abord, suivant la loi de causalité, à l'idée d'une cause suprême du monde. Puis, par un effort nouveau d'abstraction, il prend pour point de départ une exis-

1. P. 447-450 (173-177).

tence quelconque. Enfin, il fait abstraction de toute expérience et s'élève de simples concepts à priori à l'existence de l'être nécessaire. *Argument physico-théologique, argument cosmologique, argument ontologique,* tels sont donc les trois types de preuves auxquels peuvent se ramener les efforts de la raison spéculative dans la recherche de l'inconditionné. L'esprit humain s'est ainsi élevé, par un progrès naturel, de la preuve concrète à la preuve abstraite. Il importe, au terme de la Critique, de ruiner ces preuves, qui sont comme la clef de voûte avec laquelle doit s'écrouler tout l'édifice de la philosophie spéculative. Il suffira, pour mener à bonne fin cette tâche redoutable, de montrer que l'illusion transcendantale cachée dans l'argument ontologique est la même qui vicie les deux autres preuves. C'est donc par la preuve ontologique qu'il convient de commencer cet examen [1].

§ 1. — L'Argument ontologique.

La critique de cet argument ne diffère pas sensiblement de celle que nous avons rencontrée dans la dissertation sur *l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Mais, tandis qu'en 1763 Kant admet encore une forme d'argument analytique qui consiste à remonter du possible au nécessaire qui en est la condition, en 1781 il dénonce l'impuissance absolue du processus analytique à atteindre l'existence.

1. P. 451-456 (178-185).

Le propre de l'argument ontologique ou « cartésien », ainsi que Kant se plaît à l'appeler, est de déduire *more geometrico* l'existence de Dieu de la simple définition de l'être parfait : l'être parfait est celui qui possède toutes les perfections ; or l'existence est une perfection ; il serait donc contradictoire que l'être parfait n'existât pas. Son concept implique l'existence comme la définition du triangle enferme l'égalité des trois angles à deux droits.

Le vice interne de cet argument est de considérer l'existence comme un attribut logique que l'analyse peut tirer d'un concept. Sans doute, étant *donné* un triangle, il serait contradictoire de nier que ses angles sont égaux à deux droits, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer cette propriété en supprimant le triangle lui-même. Il en est de même du concept d'être parfait : dire « Dieu est tout-puissant » est un jugement nécessaire, parce que la toute-puissance est découverte par analyse dans l'idée de l'être parfait. Mais si je dis : Dieu n'est pas, tous les prédicats sont supprimés avec le sujet, et il n'y a aucune contradiction dans cette pensée. Il faudrait donc établir d'abord qu'il est nécessaire que le sujet Dieu soit posé.

Mais, objectera-t-on peut-être, n'est-ce pas précisément le caractère exceptionnel du concept d'être parfait que de ne pouvoir être supprimé ? Le concept de l' « être absolument réel » ne doit-il pas être posé nécessairement ?

Sans doute, répond Kant, il n'y a pas contradiction à concevoir l'être réel comme existant. Mais c'est là une possibilité purement logique dont on ne peut rien con-

clure quant à l'existence réelle. L'existence n'est pas un prédicat qu'il suffise d'ajouter au concept pour en établir l'existence. Il n'y a aucune différence, au point de vue des attributs, entre cent thalers imaginaires et cent thalers réels. De même l'idée de Dieu existant n'est pas plus riche en attributs que l'idée de Dieu non existant. Seule la synthèse de l'expérience peut déterminer si le possible est réel, si cent thalers sont dans mon tiroir ou dans ma pensée. Or le critérium de l'expérience, l'intuition nous manque absolument pour déterminer si le concept de Dieu est réel ; et l'illusion transcendentale qui nous porte à prendre le possible pour le réel est aussi vaine que celle d'un marchand qui croirait augmenter son avoir en ajoutant quelques zéros à son livre de caisse [1].

§ 2. — L'Argument cosmologique.

L'argument cosmologique n'est autre que la preuve *a contingentia mundi* de Leibniz et de Wolff. Il a, sur le précédent, le grand avantage, d'aller de l'être au possible, *ab actu ad posse*, de prendre un point d'appui solide dans l'expérience [2]. Aussi emporte-t-il avec lui « la plus grande persuasion, tant pour la raison spéculative que pour la raison commune ».

Il peut s'énoncer ainsi : Si quelque chose existe, il doit exister aussi un être absolument nécessaire ; or j'existe

1. P. 456-464 (185-194).

2. De là son nom de *cosmologique*.

au moins moi-même; donc un être absolument nécessaire existe. D'autre part, celui-ci ne peut être qu'un être complètement déterminé dans son concept, l'être souverainement réel, *ens realissimum*. L'être nécessaire est donc en même temps l'être parfait.

D'une façon très ingénieuse, Kant commence par dénoncer le sophisme caché dans la seconde partie de cet argument. Convertissons, en effet, d'après les règles de la logique formelle, la proposition : « Tout être nécessaire est parfait ». Il vient : « Quelque être parfait est nécessaire. » Mais il ne saurait y avoir aucune distinction entre des êtres parfaits, puisque chacun d'eux est l'*ens realissimum*. La proposition convertie est donc équivalente à l'universelle : « Tout être parfait est nécessaire », qui n'est autre que la thèse de l'argument ontologique. Ainsi les thèses des deux arguments sont réciproques l'une de l'autre, et comme l'on passe de l'une à l'autre par une opération purement logique et régulière, la vérité ou la fausseté de l'une entraîne la vérité ou la fausseté de l'autre.

Mais la première partie de l'argument dissimule également « toute une nichée de prétentions dialectiques » que la critique n'a pas de peine à détruire. La principale est l'abus qui est fait du principe de causalité. Celui-ci nous permet simplement de conclure de tout fait contingent à une cause qui est elle-même un effet sensible. Il ne nous autorise nullement à supposer une cause primordiale qui ne soit que cause et, qui, par suite échappe aux conditions de toute expérience possible. Il

n'exige point un arrêt dans la régression des causes. C'est un « faux contentement de soi-même » qu'éprouve la raison quand elle croit achever la série des causes en supposant une première condition inconditionnée que l'entendement ne saisit plus [1].

Ainsi les deux premières preuves de l'existence de Dieu se heurtent au même écueil. C'est qu'en réalité elles ne représentent que deux façons différentes d'envisager le problème de l'idéal transcendantal. Nous voulons « trouver soit un concept à la nécessité absolue, soit l'absolue nécessité au concept d'une chose. » Mais cette double tentative est au-dessus de l'effort humain, qui cependant ne se résigne pas au renoncement. « La nécessité absolue dont nous avons un besoin si indispensable comme du dernier support de toute chose, est vraiment l'abîme de la raison humaine... On ne peut ni éloigner de soi ni supporter cette pensée qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : Je suis de toute éternité ; en dehors de moi, rien n'existe que par ma volonté ; *mais d'où suis-je donc* [2]*?* »

Y aurait-il donc là, entre l'effort nécessaire de la raison humaine et le résultat atteint, une contradiction irréductible? Kant revient une fois de plus sur la solution qu'il a donnée de cette énigme à propos de la quatrième antinomie. Il y aurait contradiction si nous maintenions l'idée de cause suprême au sein du monde des phénomè-

1. P. 464-469 (194-200).
2. P. 470 (202).

nes, ou si nous attribuions au mot « cause suprasensible » un sens expérimental. Mais on peut considérer l'idéal de l'être suprême comme un *principe régulateur de la raison* par rapport auquel nous coordonnons nos idées et dire simplement : tout se passe *comme si* les liaisons des phénomènes dérivaient d'une cause nécessaire et absolue. Dès lors, l'idée de Dieu est simplement l' « hypothèse » qui confère à nos idées leur plus haute unité. D'une part donc, nous ne devons pas nous lasser de pousser indéfiniment en arrière la recherche des causes, sans prétendre arriver à un terme suprême ; d'autre part, nous pouvons concevoir comme un pur idéal l'être en qui se coordonneraient toutes nos idées des choses. L'erreur n'est réelle et condamnable que si nous réalisons cette hypothèse pour en faire un objet, si nous transformons subrepticement un « principe régulateur » de nos idées en un « principe constitutif » du réel [1].

§ 3. — L'Argument physico-théologique.

Nous venons de voir que le métaphysicien échoue quand il veut s'élever d'une existence *en général* à l'être nécessaire. Sera-t-il plus heureux s'il prend pour point de départ une expérience *déterminée,* le monde tel que nous le connaissons dans son infinie variété, dans son harmonie, dans sa beauté? C'est bien là, en tout cas, le procédé dialectique « le plus ancien, le plus clair et le

1 P. 471-475 (204-209).

mieux approprié à la raison commune » ; aussi mérite-t-il « d'être toujours rappelé avec respect ». On le trouve d'ordinaire, dans l'histoire de la philosophie, sous le nom d'argument des *causes finales*. Kant l'examine en particulier sous la forme que lui a donnée Reimarus dans ses populaires *Dissertations sur les principales vérités de la religion naturelle,* publiées en 1754 [1]. Nous avons vu plus haut qu'à cette même époque, dans son *Histoire naturelle du ciel,* Kant superposait encore une théorie cause-finaliste à sa conception mécanique de l'univers. Mais, en 1781, cet argument vénérable ne lui paraît plus à l'épreuve de la critique.

Résumons, en effet, l'argument : dans la nature, nous n'apercevons pas seulement des relations causales, mais un accord régulier dans l'ensemble des phénomènes ; chez les vivants, nous trouvons une réciprocité harmonique de causes. Cet accord et cette réciprocité ne peuvent s'expliquer par la matière même dont les choses sont faites. Il faut donc admettre, en dehors des choses, une intelligence ordonnatrice qui a librement imposé un ordre à l'aveugle nature. Et comme toutes les parties de l'univers sont elles-mêmes agencées entre elles comme les pièces d'une œuvre d'art, il en résulte que cette intelligence est une, qu'elle réside en un être simple, principe universel de tout ordre et de toute harmonie.

Que vaut cet argument? Kant remarque tout d'abord

1. Cet ouvrage eut six éditions au 18e siècle. Quant au terme de *physico-théologique*, Kant l'emprunte à la *Physico-théologie*, de l'Anglais Durham (1713).

que l'assimilation de la nature aux œuvres de l'art humain procède d'une analogie dont la Critique, si elle voulait « chicaner » la raison naturelle, n'aurait pas de peine à montrer l'illégitimité. Mais cette analogie ne comporte pas même les conclusions qu'on en attend, car elle conduirait tout au plus à concevoir Dieu comme *l'architecte,* et non comme le créateur du monde. C'est ainsi que le Νοῦς d'Anaxagore organisait le chaos, éternel comme lui. D'autre part, notre connaissance limitée du monde ne devrait s'élever qu'au concept d'une puissance organisatrice, très grande sans doute, mais encore limitée et indéterminée. Nous ne pouvons donc, par ce moyen, nous faire le concept d'un être tout-puissant, tout-connaissant, en un mot absolument déterminé, conformément à l'idée que la raison se fait de Dieu. Que si l'on franchit ce pas, si l'on affirme que l'ordonnateur de ce monde contingent est *l'ens realissimum,* l'être parfait, on rejoint du coup l'argument cosmologique *a contingentia mundi,* et qui n'est, comme on sait, qu'une preuve ontologique déguisée. Les « physico-théologiens » ont donc grand tort de mépriser l'argument ontologique « comme une toile d'araignée tissée par des esprits obscurs et subtils », car ils sont les premiers à se laisser prendre au piège [1].

CONCLUSION DE LA THÉOLOGIE RATIONNELLE.

Ainsi la théologie rationnelle aboutit de toute façon à la même conclusion négative. Qu'elle suive la méthode

1. P. 475-482 (209-218).

transcendantale ou la méthode *naturelle*, qu'elle s'élève à Dieu de concepts à priori ou de l'observation de la nature, qu'elle soit, en un mot, *déiste* ou *théiste*, ses efforts sont également stériles, et cette impuissance provient du divorce radical établi par la critique tout entière entre la sensibilité et la raison. L'esprit humain ne peut pas plus aller du concept d'être nécessaire à l'existence réelle que de l'existence réelle à l'être nécessaire. Ou nous concevons Dieu comme un prolongement des phénomènes, et en ce cas il est conditionné et matériel, il n'est pas Dieu; ou bien nous le pensons en dehors des phénomènes, et en ce cas nous ne pouvons juger s'il existe, il reste pour nous un pur idéal.

Est-ce à dire qu'il ne reste rien de tout cet effort spéculatif de la pensée humaine? En aucune façon. Tout d'abord si la Critique établit l'impossibilité d'une preuve spéculative de l'existence de Dieu, elle ne prouve pas moins l'impossibilité de démontrer sa non-existence, et réfute par là-même l'athéisme et le matérialisme dogmatiques [1]. Elle sert en outre de « censure continuelle » à notre raison et dégage l'idéal de la raison pure de tous les attributs grossiers et matériels que l'anthropomorphisme ne cesse de lui rapporter. Rien de tout ce qui est perçu dans l'espace ou dans le temps ne saurait lui convenir. Or cette détermination toute négative se trouverait avoir une grande importance si, pour des motifs d'ordre étranger à la spéculation, la raison se

1. P. 489 (227).

trouvait amenée, non plus à démontrer, mais à *postuler* l'existence de Dieu. Telle sera précisément la conclusion de la Critique de la raison pratique : elle établira que la loi du devoir, absolument nécessaire dans l'ordre de l'action, réclame impérieusement, mais en un sens purement pratique, l'hypothèse d'un être suprême. Devant cette exigence de la loi morale, la raison spéculative s'inclinera ; et bien loin de se sentir atteinte dans son œuvre critique, elle pourra se considérer comme la créancière de la raison pratique ; car elle aura démontré la possibilité de l'existence de l'être parfait et déterminé sous quelles conditions et à quel point de vue il peut être légitimement affirmé comme réel[1].

CONCLUSION DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE.

Arrivés au terme de la Dialectique, nous sommes en mesure d'apprécier le rigoureux parallélisme des trois divisions qu'elle comporte : psychologie, cosmologie et théologie rationnelles.

Les trois *idées* fondamentales de la raison, idée de l'âme, idée du monde, idée de Dieu, ont même origine et même destin. Toutes trois proviennent de l'exercice naturel des principes de la raison, et toutes trois, en vertu d'une illusion inévitable, sont prises pour des objets connaissables et réels. Quel est, en définitive, le rôle légitime qu'elles sont en droit de jouer? Ce rôle consiste à donner aux

1. P. 483-490 (218-228).

choses une unité systématique. L'idée de l'âme nous apparaît comme le sujet commun auquel se rapportent les phénomènes internes, l'idée du monde comme celle de la totalité des phénomènes, l'idée de Dieu comme celle du principe de toute réalité, de l'être des êtres. Seulement, cette unité ne détermine pas un mode d'existence objective, mais une simple condition de notre connaissance. Tout se passe, pour l'esprit qui connaît, comme si, derrière nos états de conscience, il y avait un moi ; comme si, au-dessus des êtres contingents, il y avait l'être absolu. L'erreur consisterait à adhérer à *l'illusion* transcendantale et à admettre comme objectivement établie l'existence du moi, du monde et de Dieu, à donner aux idées, suivant l'expression chère à Kant, la valeur de principes *constitutifs,* et non pas seulement *régulateurs*.

Il en résulte que les idées n'ont pas, dans l'ensemble de la connaissance, une valeur purement négative ; la raison ajoute quelque chose de vraiment nouveau et d'utile à l'œuvre de l'entendement. Celui-ci, au moyen des catégories, unit bien entre eux les éléments divers donnés dans l'intuition ; il constitue des séries de conditions ; mais pour donner à la connaissance sa plus haute unité, il faut s'élever à l'idée de la totalité de ces séries. Tel est précisément le rôle des idées ; leur usage est « de diriger l'entendement vers un but où convergent en un point les lignes directrices de toutes ses règles ; ce but, bien qu'il ne soit qu'une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point dont les concepts de l'entendement ne sont point réellement issus, puisqu'il est en dehors des

limites de toute expérience possible, sert cependant à procurer à ces concepts la plus grande unité et la plus grande portée[1] ». L'idée de Dieu est, par exemple, le foyer imaginaire vers lequel convergent toutes les séries causales établies par l'entendement, mais que l'entendement n'arrive pas, faute d'une intuition de la totalité du réel, à unifier entre elles. Les concepts de la raison sont ainsi des fins idéales, d'après lesquelles la science doit s'orienter, tout en renonçant par avance à se reposer jamais en la possession d'un terme absolu. Il faut tendre à établir l'unité absolue dans les phénomènes; la direction est donnée, mais le but est rejeté au delà de l'atteinte de tout effort humain.

Une considération nouvelle va rendre plus claire cette fonction positive des idées dans la formation de la connaissance. Pour atteindre l'unité cherchée, la science doit sans cesse unir les concepts, chercher ce qu'ils présentent d'homogène, de commun, en un mot déterminer des genres et des espèces. Or, pour que cette opération logique soit possible, il faut que les phénomènes présentent trois caractères bien distincts : une certaine *homogénéité* qui permette de les comparer les uns aux autres, une certaine *spécificité* qui empêche de les confondre tous dans un même genre, enfin une certaine *affinité* ou *continuité* qui invite l'esprit à chercher une parenté entre les espèces, même les plus éloignées en apparence, en traversant toute la série des espèces intermé-

1. P. 492 (230).

diaires. Homogénéité, spécificité, continuité, telles sont donc les trois conditions rationnelles auxquelles doivent répondre les formes des phénomènes, pour pouvoir être réparties logiquement en un système unique et hiérarchique de genres et d'espèces.

Mais quelle est au juste la valeur de ces conditions? Sont-ce des principes absolus de la nature, des lois objectives des choses? C'est précisément ce qu'affirmait le dogmatisme métaphysique. Il y a dans les choses, d'après Leibniz, une identité réelle; d'où le principe : *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda;* et c'est Leibniz encore qui admet la continuité absolue des formes : *non datur vacuum formarum.* Ces principes, en un mot, pour l'école métaphysique, sont *constitutifs* du réel. Or c'est là un point de vue intenable; admettre l'homogénéité absolue, c'est exclure toute spécificité; de même l'idée de continuité absolue est contradictoire avec celle de spécificité. La formation de genres et d'espèces est donc impossible si l'on prête à ces principes une valeur objective et absolue. Il en va tout autrement si on leur reconnaît simplement une valeur *critique,* c'est-à-dire si on les tient simplement pour des règles d'unification rationnelle, dont il convient de pousser l'application aussi loin que possible, sans en affirmer la validité au delà des limites d'une expérience possible. Chercher dans la nature l'unité la plus compréhensive, la variété la plus riche, la continuité la plus régulière, ce sont là, non pas des lois absolues des *choses*, mais des « maximes » de la raison, propres à porter à sa plus haute unité la con-

naissance expérimentale. L'idée, chez Kant, n'est donc plus, comme chez Platon, le modèle, l'archétype des choses : elle est plutôt l'idéal, l'archétype de notre connaissance[1].

*
* *

« Justifier la science, compromise par l'empirisme, et sauver la métaphysique contre les métaphysiciens eux-mêmes, telle est, écrivions-nous en définissant l'objet de la *Critique de la raison pure,* la double tâche de la philosophie critique ». Il importe, au terme de cette laborieuse analyse, de résumer les résultats acquis et de nous demander dans quelle mesure ils répondent aux intentions de Kant.

En fait, pour résoudre le problème qu'il s'est proposé, l'auteur de la Critique s'est trouvé amené à explorer tout le domaine de la connaissance humaine, et lui-même a condensé en cette heureuse formule toute la théorie critique du savoir : « Toute connaissance humaine commence par des intuitions, va de là à des concepts et finit par des idées[2]. » Ces trois éléments distincts correspondent aux trois pouvoirs de l'esprit, sensibilité, entendement et raison. Irréductibles entre eux, ces trois pouvoirs présentent au moins ce caractère commun d'être, chacun dans leur sphère, des principes d'unité et de liaison, et, comme ils se trouvent hiérarchisés, l'uni-

1. 490-508 (228-250). Cf. Kuno Fischer, t. I, p. 514 et suiv.
2. P. 531 (278).

fication produite par la sensibilité est complétée par l'entendement et achevée par la raison.

Aucune de ces trois facultés ne fournit une matière à la connaissance ; toutes trois sont des formes vides, de pures fonctions synthétiques. La matière, c'est le donné, ce sont les *intuitions* sensibles, incohérentes, chaotiques. La sensibilité impose à ce divers une première unité, celle des formes d'espace et de temps ; l'intuition sensible devient ainsi le *phénomène ;* le phénomène devient à son tour la matière offerte aux catégories de l'entendement, et le produit de cette seconde élaboration unifiante est l'*expérience,* au sens kantien du mot, avec son caractère scientifique de généralité et d'universalité ; enfin l'expérience est la matière à laquelle la raison cherche à imposer une unité suprême, et, si elle ne peut réaliser pleinement cette synthèse dernière, elle en conçoit du moins le type *idéal.* La raison s'applique aux concepts de l'entendement, comme l'entendement s'applique aux intuitions de la sensibilité.

Que résulte-t-il de ces conclusions ? Précisément la réponse au double problème général de la Critique. La géométrie, d'une part, est possible parce que les choses nous apparaissent nécessairement dans cette même intuition de l'espace dans laquelle nous construisons à priori les grandeurs extensives, objet propre du géomètre ; la physique est également possible, parce que les phénomènes comportent nécessairement l'application des catégories de l'entendement, qui sont les formes de toute affirmation objective ; enfin, si la science n'est point

susceptible d'achèvement, la perspective indéfinie d'un double progrès vers l'unité la plus haute et la variété la plus riche lui est ouverte, parce que la raison entraîne l'entendement à pousser toujours plus avant l'application de ses concepts à l'expérience. En un mot, la science est possible parce que les lois de l'esprit sont à priori les mêmes que celles des choses *telles qu'elles nous apparaissent*. Il y a une science objective, mais elle ne vaut et ne vaudra jamais que pour les phénomènes.

D'autre part, une métaphysique est impossible, au sens où l'entendent Descartes, Leibniz et Wolff. L'entendement et la raison n'ont pas de matière qui leur soit propre ; il n'y a pas d'intuition supra-sensible ; par suite ces deux facultés, dans leur usage pur, ne peuvent engendrer que des abstractions et des généralités vides ; il n'y a donc pas des choses en soi connaissance au sens rigoureux du terme, et, sur ce point, la conclusion de la Critique de la raison pure est strictement négative. Mais la Critique ne se contente pas de dénoncer l'illusion métaphysique, elle l'explique et la justifie dans une certaine mesure, au nom des lois mêmes de l'esprit : l'entendement tend à déborder la sensibilité et conçoit des noumènes ; la raison tend à déborder l'entendement et forme des idées. Il existe ainsi un usage possible de l'entendement et de la raison au delà de l'expérience, et si les objets transcendantaux conçus grâce à cette extension n'ont aucun titre à être admis comme des réalités objectives, ils peuvent être posés du moins à titres de *problèmes*. Si l'esprit, d'ailleurs, ne peut saisir des

réalités en dehors du phénomène, il n'est pas davantage en mesure de prouver qu'il n'en existe pas. Une liberté nouménale, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme demeurent donc, vis-à-vis de la science phénoménale, à l'état de *possibles;* et si un fait nouveau, étranger à l'intuition sensible, s'impose avec certitude et postule la réalité de ces objets transcendantaux, la Critique de la Raison pure se trouvera n'avoir démoli la métaphysique dogmatique que pour déblayer le terrain sur lequel une métaphysique de la *croyance* trouvera une assise solide.

Kant estime donc avoir résolu la tâche qu'il se proposait dès le début; la Critique de la raison spéculative « décide de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général[1] »; il pourra écrire dans la conclusion des *Prolégomènes :* « La Critique, et la Critique seule, contient le plan entier, vérifié, éprouvé et même tous les moyens d'exécution qui permettront à une métaphysique de se constituer comme science[2] »; car une métaphysique fondée sur la Critique aura la connaissance scientifique de sa légitimité et des limites du domaine qui lui est assigné.

MÉTHODOLOGIE

Il résulte des lignes qui précèdent que la Critique de la raison pure n'est point un système philosophique, mais une propédeutique à un système complet qui em-

1. P. 5 (II, 8).
2. T. III, p. 294 (228).

brassera la science et la métaphysique ; elle n'a pas plus à édifier la métaphysique qu'à systématiser les vérités scientifiques. Mais elle peut tracer le plan d'après lequel seront édifiés les matériaux qu'elle vient d'examiner ; elle peut « déterminer les conditions formelles d'un « système complet de la raison pure » ; tel est l'objet de la dernière partie de la *Critique de la raison pure*, la *Méthodologie*. Ce chapitre présentait sans doute plus d'intérêt pour les lecteurs de 1781 que pour nous ; ils y trouvaient, sept ans à l'avance une esquisse saisissante de la *Critique de la raison pratique*. Aujourd'hui, nous savons à quel point ont été réalisées les promesses énoncées en 1781. En outre la *Méthodologie* contient de fatigantes redites. Nous ne résumerons de ce chapitre que les parties vraiment neuves et uniques dans l'œuvre de Kant.

Discipline de la raison pure. — La raison est la faculté des règles ; il semble donc qu'elle doive échapper elle-même à toute contrainte, à toute discipline. A vrai dire, tant qu'elle s'applique à des objets d'expérience, elle y trouve une pierre de touche qui lui garantit la légitimité de son exercice. Mais nous savons qu'elle est invinciblement portée à dépasser les bornes de l'expérience et il importe de lui assurer un système de règles propres à contenir son activité dans les limites tracées par la Critique.

Quelle est donc la vraie méthode de la raison pure? L'exemple séduisant des mathématiques nous invite tout d'abord à employer la méthode *dogmatique*. Nous

trouvons, en effet, dans ces sciences, le modèle le plus heureux d'une extension de la raison indépendamment de tout contrôle expérimental. Mais la Critique ne tarde pas à nous apprendre que la démonstration mathématique n'a rien de commun avec le dogmatisme métaphysique. La connaissance mathématique s'opère par construction de concepts, la connaissance philosophique procède par concepts; la première, construisant ses figures dans une intuition sensible, considère le général dans le particulier, la seconde considère le particulier dans le général; l'une opère sur la quantité, l'autre sur la qualité. Or tandis que le géomètre peut à priori construire un cône dans l'espace, le métaphysicien ne peut à priori déterminer la couleur du cône, parce que, d'un concept vide, il ne peut rien tirer si une matière ne lui est donnée par l'expérience. Aucun des procédés propres aux mathématiques ne devra donc prendre place dans la philosophie. Tandis, en effet, que les définitions, les axiomes et les démonstrations mathématiques jouissent d'une clarté parfaite et d'une évidence immédiate, grâce à la construction des concepts dans l'espace pur, il est nécessaire au philosophe de démontrer les anticipations de la perception, les analogies de l'expérience et les postulats de la pensée empirique [1], et cette démonstration s'est faite au moyen d'une laborieuse déduction qui nous a fait reconnaître en ces principes physiques, non pas des vérités intuitives, mais des conditions de toute expérience

1. Exception est faite naturellement pour l'Axiome de l'intuition qui est précisément le fondement de tous les axiomes géométriques.

possible. La méthode dogmatique conçue par Descartes à l'imitation des mathématiques est donc à priori frappée de stérilité [1].

Mais le dogmatisme n'est pas toujours affirmatif; il est parfois négatif, quand il prétend, par exemple, condamner la raison au silence en relevant contre elle les contradictions dans lesquelles elle a pu tomber. Contre une conclusion aussi tyrannique la raison doit se défendre, et c'est là son usage *polémique*. Elle doit montrer, par exemple, que les antinomies cosmologiques reposent sur un malentendu, et que, s'il est impossible de démontrer l'existence de Dieu, il est tout aussi arbitraire de nier dogmatiquement son existence. En tout cas, il importe, dans ces polémiques, de laisser à la raison une parfaite liberté d'investigation et de critique. « Ne laissez parler à votre adversaire que le langage de la raison, et ne le combattez qu'avec les armes de la raison ». Point d'appels retentissants à la morale soi-disant menacée ou à l'opinion publique. « Laissez faire ces gens-là ; s'ils témoignent du talent, une investigation neuve et profonde, en un mot s'ils ne font preuve que de raison, la raison y gagnera toujours. » A quoi bon « appeler la garde »? En matière de dialectique, il n'y a pas de victoires dangereuses. Reconnaissons donc aussi à chacun le droit de soumettre au jugement public les réflexions et les doutes qu'il n'a pu résoudre lui-même, sans le dénoncer comme un « citoyen turbulent et

1. P. 536-556 (283-309).

dangereux ». C'est là « un droit primordial de la raison humaine qui ne reconnaît d'autre tribunal que cette même raison universelle où chacun a sa voix; et comme c'est de cette raison que doivent venir toutes les améliorations dont notre état est capable, un tel droit est sacré et ne doit pas subir d'atteinte »[1].

Évitera-t-on même de porter les polémiques philosophiques devant la jeunesse universitaire? Le danger ne serait-il pas, au contraire, de les lui laisser ignorer et de livrer ses convictions au premier choc des arguments d'un dogmatisme négateur? Il est au contraire d'une sage prévoyance d'initier les étudiants à la vraie méthode critique qui leur montrera la vanité de toute polémique, positive aussi bien que négative, sur tous les problèmes dont la solution est soustraite au contrôle de l'expérience [2].

Quant au *scepticisme,* dans lequel l'esprit humain, las de controverses stériles, cherche parfois à se reposer, ce ne saurait être qu'un lieu de passage, « où la raison peut songer au voyage dogmatique qu'elle vient d'accomplir », mais où elle ne peut élire domicile, car il n'y a de vrai repos que dans la certitude. C'est encore la Critique qui sauve le sceptique de nouveaux tâtonnements; elle trace, à la suite de Hume, une « géographie de la raison humaine ». Mais tandis que Hume s'était contenté de reléguer au delà de l'horizon tous les objets absolus que recherche la raison, la Critique délimite

1. P. 565 (321).
2. P. 556-569 (309-325).

exactement les possessions légitimes dont l'esprit humain peut jouir sans craindre d'inopportunes contestations[1].

Quelle est donc, en définitive, la discipline que doit suivre la raison pure?

Elle doit tout d'abord s'abstenir de formuler aucune hypothèse transcendante. Une hypothèse n'est légitime que si elle s'appuie sur un fait réel et si elle dispense de recourir à d'autres hypothèses subsidiaires. Or, l'hypothèse d'une cause absolument parfaite, pour expliquer l'ordre et l'harmonie de l'univers, ne répond à aucune de ces conditions; car, outre qu'elle ne peut invoquer aucune expérience, elle contraint le philosophe à formuler de nouvelles hypothèses pour expliquer le mal et le désordre qui se rencontrent aussi dans le monde. Tout au plus les hypothèses transcendantes peuvent-elles avoir cet avantage *pratique* de rabattre les prétentions du dogmatisme négatif. Mais ce sont des « armes de plomb » qui ne valent qu'en raison de la faiblesse des adversaires, athées ou matérialistes[2].

En second lieu, dans ses démonstrations proprement dites, la raison pure doit se souvenir que ses principes ne sont pas constitutifs, mais régulateurs, qu'ils règlent la connaissance, et non le réel. La possibilité de l'expérience demeure l'unique critérium légitime d'une démonstration philosophique. L'unique preuve du principe de causalité, par exemple, est la nécessité d'une détermination dans le temps pour qu'une expérience se

1. P. 569-577 (325-335).
2. P. 577-585 (335-346).

produise. Et cette démonstration ne s'attarde point à réfuter telle ou telle thèse adverse ou à rechercher une confirmation dans la vérité des conséquences : la preuve critique est, par définition, directe, « ostensive », unique et fondée sur la seule expérience [1].

Canon de la raison pure. — Nous pouvons désormais considérer comme achevée la critique de la raison dans son usage théorétique ; nous savons à quelles sévères conditions cet usage est légitime. Mais cet usage est-il le seul ? A plusieurs reprises déjà, Kant nous a laissé entrevoir, à côté de l'usage cognitif, un usage pratique de la raison pure.

« J'appelle pratique, dit-il, tout ce qui est possible par la liberté » [2], et dans cette simple définition il ne faut voir rien de moins que la distinction radicale de l'*ordre de la nature* et de l'*ordre moral*. Les lois nécessaires de la nature, objet propre de la science, expriment simplement *ce qui est ;* les lois morales expriment ce qui *doit être ;* et si elles se proposent à la raison, non pas comme une simple impulsion de la nature, mais comme un ordre absolu dicté à notre volonté, si cet ordre se trouve souvent en contradiction avec les mobiles de notre sensibilité, il en faudra conclure de toute nécessité qu'à un point de vue tout différent de celui de la nature et de la science nous sommes libres et que la raison, par une voie inattendue, arrive à déterminer des objets transcendants.

1. P. 586-596 (346-356).
2. P. 598 (361).

A côté du problème : *Que puis-je savoir?* résolu par la critique de la raison théorétique, se dresse donc un problème absolument différent : *Que dois-je faire?* auquel une autre Critique devra répondre. En outre, un invincible besoin nous porte à poser cette troisième question : *Que puis-je espérer?* Ce dernier problème est à la fois d'ordre spéculatif et d'ordre pratique. Mais la Critique de la raison pure, nous a découragés à jamais d'en trouver une solution dogmatique. Au contraire, la solution du second problème nous mènera à la solution du troisième. Dieu nous apparaîtra, de par la loi morale, comme l'être suprême capable de réaliser la perfection que la loi morale nous commande d'atteindre, et l'immortalité pourra être admise comme la condition de l'accomplissement intégral des fins morales de l'homme. La critique de la moralité établira plus clairement la nécessité pratique de ces postulats; tout ce qui importe, au point où nous sommes arrivés, est de retenir qu'à la question : *que puis-je espérer?* la science doit s'interdire de répondre et que la solution ne saurait présenter d'autre caractère que celui d'une croyance (*Glaube*) d'une certitude morale. La science est certaine, mais elle n'atteint que le phénomène; la foi morale atteint l'absolu, mais elle est dénuée de valeur objective[1].

Architectonique de la raison pure. — Cette distinction, corollaire suprême de la Critique, nous permet enfin de

1. P. 594-619 (357-389). Il ne faut pas même, dit Kant, dire : *il est*, mais *je suis* moralement certain qu'il y a un Dieu; la foi pratique est purement subjective. Cf. p. 617 (386).

dresser le plan d'un « système complet de la raison pure ». Car il est évident que l'ensemble de nos connaissances, sous la discipline de la raison, doit former un système.

La philosophie, qu'on peut définir « la législation de la raison humaine », peut être étudiée soit au point de vue *empirique*, d'après les données de l'expérience, soit abstraction faite de tout contenu expérimental ; on a, dans ce dernier cas, la *philosophie pure*, seule vraiment rationnelle et systématique.

Quelle que soit la méthode adoptée, la philosophie a un double objet, la *nature* et la *liberté*; de là deux divisions : la *philosophie de la nature*, qui étudie les lois de ce qui *est*, et la philosophie *morale*, qui détermine les lois de ce qui *doit être*. Chacune de ces deux divisions comprend deux parties, ou plutôt deux moments : une *propédeutique*, qui étudie la faculté même de la raison par rapport à toute connaissance à priori : c'est la *critique* proprement dite; puis la connaissance même qui résulte de l'exercice de la raison pure : c'est le *système de la raison pure*, désigné ordinairement sous le nom de *métaphysique*. Tout le système de la raison pure est ainsi représenté par le tableau suivant :

Philosophie pure	Critique de la raison pure théorétique.	Métaphysique de la nature (1).
	Critique de la raison pure pratique.	Métaphysique des mœurs.

1. Comme il vient d'achever la critique de la raison pure théorétique. Kant donne en outre les subdivisions de la métaphysique de la nature : *ontologie*, *physiologie rationnelle* (comprenant la *physique* et la *psychologie rationnelles*), *cosmologie rationnelle, théologie rationnelle*. Cf. p. 619-638 (389-405).

Histoire de la raison pure. — Enfin un système parfait de la raison pure devrait comprendre une histoire des théories de la raison qui mettrait en relief l'originalité absolue du criticisme. Kant se contente de signaler ce desideratum et d'indiquer brièvement les directions vainement suivies par ses prédécesseurs. Les uns se sont placés au point de vue de l'*objet* de la connaissance rationnelle et se sont divisés, avec Épicure et Platon, en sensualistes et intellectualistes; d'autres ont recherché l'*origine* de cette connaissance; les empiristes, avec Locke, la trouvent dans les sens, les noologistes, à la suite de Leibniz, dans l'entendement lui-même ; enfin le point de vue de la *méthode* n'a pas mis davantage d'accord entre les esprits : Wolff reste attaché au dogmatisme, Hume aboutit au scepticisme [1].

De ces trois antagonismes, le dernier est le plus grave, car il compromet à la fois la science et la métaphysique. C'était aussi le plus vivant, au milieu du dix-huitième siècle, celui, on se le rappelle, qui avait le plus violemment troublé la quiétude dogmatique du disciple de Wolff et de Newton. Cette quiétude, Kant l'a désormais reconquise, non pas en se rendormant dans le dogmatisme, mais en trouvant une position nouvelle qu'il croit inexpugnable, car elle est également défendue sur ses deux faces : d'un côté l'expérience assure à la science un rampart inaccessible, et de l'autre les croyances métaphysiques se réfugient sous l'abri tutélaire de la loi du devoir.

1. P. 633-636 (406-409).

CHAPITRE IV

MÉTAPHYSIQUE DE LA NATURE

A. **Les Sources**. — Il n'est pas douteux que Kant n'ait eu l'intention et l'espoir de réaliser à bref délai cette *Métaphysique de la nature* qui, dans sa pensée, devait faire suite à la *Critique de la raison pure*. La préface de la première édition de ce grand ouvrage [1] contenait une promesse formelle qui n'avait pas manqué d'éveiller la curiosité des lecteurs. Il le savait et il écrivait, le 13 septembre 1785, à Christian Gottfried Schütz que l' « attente du public ne serait pas trompée [2] ».

Elle l'a été cependant; tandis que, plus que septuagénaire, Kant devait publier la *Métaphysique des mœurs* qui allait former avec la *Critique de la raison pratique*, toute la *Philosophie de la liberté*, il n'a traité par écrit aucune des quatre parties de la métaphysique de la nature que l'*Architectonique* faisait pressentir : ontologie, physiologie (physique et psychologie), cosmologie et théo-

1. P. 10 (14).
2. Cf. t. X, p. 197.

logie rationnelles. Tout au plus a-t-il esquissé une introduction à la physique rationnelle dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* qu'il écrivit pendant l'été de l'année 1785 [1] et que nous analyserons plus loin.

Comment expliquer cette lacune si grave dans une œuvre qu'on aurait pu croire arrêtée d'avance dans l'esprit de son auteur? La faute en est d'abord à l'affaiblissement de l'âge. « Je ne suis plus jeune, écrit-il encore dans la même lettre et je n'ai plus la même facilité qu'autrefois pour me mettre rapidement au ton de travaux différents. Je suis obligé de tenir mes pensées en un faisceau serré si je ne veux pas perdre le fil qui relie tout le système [2]. » Or les circonstances l'amènent plus d'une fois à rompre la suite logique de ses méditations. Il lui faut répondre aux objections suscitées par la Critique, résumer celle-ci sous une forme analytique, partant plus claire, dans les *Prolégomènes* (1783), rééditer la *Critique* avec une introduction nouvelle et d'importants remaniements (1787). Il se plaint en outre, dans une lettre à Reinhold du 7 mars 1788, de la surcharge que lui imposent depuis trois ans ses fonctions de doyen ou de recteur [3].

Mais à ces raisons tout extérieures, qui suffiraient à justifier de moins laborieux, il en faut joindre, croyons-nous, deux autres plus profondes. La première critique

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* Cf. p. 525 et 527.
3. X, p. 508.

suscitée par la *Raison pure,* dès l'année de son apparition, était l'accusation de scepticisme. Nous avons « un Hume prussien », disait Hamann. L'idée avait fait fortune; elle était reprise en 1782 par Feder dans les *Nouvelles savantes de Gœttingue* (19 janvier) et par Garve dans la *Bibliothèque allemande universelle*[1], avec cette différence que ces critiques remontaient à Berkeley pour trouver le véritable père du criticisme. La réponse fournie par les *Prolégomènes* ne suffit pas à dissiper le malentendu. Il importait dès lors de répondre aux censeurs, non plus par des raisons, mais par des faits, et de présenter au plus vite au public cette métaphysique de la liberté qui devait rétablir sur des bases nouvelles la croyance en Dieu et en l'immortalité. On peut présumer que Kant abandonna provisoirement la philosophie de la nature pour établir sans retard, dans l'*Établissement de la métaphysique des mœurs* (1785), la réalité et le caractère rigoureusement à priori de la loi morale. Rassuré par cette première affirmation de sa foi morale, il revient à la nature et écrit les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature.* Mais il les écourte, car l'*appendice* sur la psychologie rationnelle, qu'il annonçait à Chr. Gottfr. Schütz dans la lettre du 13 septembre 1785, ne parut jamais. La raison en est que la critique n'a pas désarmé et qu'il éprouve le besoin de compléter la métaphysique de la liberté. Car il écrit au même correspondant, dès le 25 janvier 1787 :

1. *Appendice* aux tomes XXXVII-LII, 2e part., p. 838-862.

« J'ai poussé assez loin la *Critique de la raison pratique* pour espérer l'envoyer la semaine prochaine à Halle pour l'impression. Mieux que toutes les controverses avec Feder et Abel...., elle fournira et éclaircira, au moyen de la raison pure pratique, la compensation (*Ergänzung*) de ce que j'ai dénié à la raison spéculative[1]. » Et dans la même lettre, il annonce qu'il va se mettre sans retard au *Fondement de la métaphysique du goût*, qui cependant n'avait pas été prévu dans l'Architectonique de la raison pure ; ce sera la *Critique du jugement* (1790). N'en peut-on conclure que, l'âge aidant, Kant revint avec une prédilection toute particulière aux études morales qu'il avait dû abandonner depuis près de vingt ans, qui coûtaient moins d'effort à son génie fatigué et devaient enfin couper court aux accusations inintelligentes d'idéalisme ou de scepticisme ?

Allons plus loin : ne peut-on émettre l'hypothèse (on n'ose dire l'affirmation) que Kant s'était avancé trop loin quand il annonçait à bref délai l'apparition d'un système complet de la raison pure. A en croire la préface de la première édition de la *Raison pure*, ce système, « incomparablement plus riche » que la critique, devait être de plus de moitié plus court. On peut se demander si l'auteur, avec cette assurance scolastique dont il ne s'est jamais départi au plus fort même de ses attaques contre le dogmatisme, n'a pas cru imprudemment qu'une métaphysique de la nature s'élèverait presque

1. T. X, p. 500.

d'elle-même sur le plan tracé par la Critique. Confiance toute naturelle d'ailleurs! Le propre du criticisme n'est-il pas d'aller de la forme à la matière et de déterminer à priori comment la seconde se conformera aux lois de la première? Mais il s'est trouvé que, la méthode une fois instaurée, l'objet ne s'y est pas plié sans résistance : et le système de la nature n'a jamais été achevé.

Il importe, toutefois, d'établir ici une distinction. Des quatre parties de la métaphysique annoncées par l'*Architectonique*, l'une, la physiologie, présente, dans sa première moitié, la physique rationnelle, un avantage marqué sur les trois autres, et même sur la psychologie rationnelle : seule elle peut offrir un caractère de certitude objective et vraiment scientifique, seule elle rejoint sûrement l'expérience, parce que, seul, son objet, la nature étendue, rentre dans l'intuition de l'espace et du temps et, par suite, se plie au calcul mathématique. Dès lors, c'est de la physique seule qu'il est possible de déterminer à priori les conditions générales, avec la certitude que ces conditions se trouveront celles de l'expérience même. Et voilà pourquoi Kant s'est d'abord préoccupé de la métaphysique de la nature physique, fidèle à l'inspiration première de la Critique, de justifier la science newtonienne. De là l'important opuscule de 1785 sur les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, — nature *matérielle*, aurait-il dû ajouter. Cet ouvrage n'était d'ailleurs qu'une esquisse, ainsi qu'il ressort de la lettre à Schütz [1]. Kant se préoc-

1. T. X, p. 497.

cupa toute sa vie d'achever cette œuvre qu'il sentait incomplète ; et pour comprendre à quel point cette lacune tourmentait l'esprit du philosophe, il suffit de rappeler le titre du manuscrit de plus de 150 feuillets, qu'on trouva inachevé sur sa table le jour de sa mort : *Passage des premiers principes métaphysiques de la science de la nature à la physique.*

De cet opuscule et de ces fragments nous tirerons sans trop d'efforts une esquisse de la physique rationnelle telle que Kant l'entrevoyait. Pour le reste, l'embarras est grand. Non pas que Kant ait jamais renoncé à méditer sur les autres parties de la métaphysique, ni surtout qu'il en ait cru à aucun moment l'exécution impossible : « La philosophie transcendantale, écrit-il en 1791..., qui est la critique de la raison pure, a pour fin l'établissement d'une métaphysique, dont la fin à son tour, fin suprême de la raison pure, est d'élever cette faculté de la limite du sensible au domaine du supra-sensible[1]. » Et, dans la *Logique*, éditée en 1800, il répète : « La métaphysique est la vraie philosophie, la philosophie même[2]. » Personne d'ailleurs, remarque avec juste raison M. Paulsen[3], ne prit plus au sérieux son métier de professeur de métaphysique. Kant ne cessa d'approfondir les problèmes que ses fonctions l'obligeaient à traiter publiquement, et nous avons conservé, par bonheur, quelques cahiers d'élèves, qui remontent certainement à la période

1. *Sur les Progrès de la métaph.*, etc., t. III, p. 429.
2. T. I, p. 356 (trad. Tissot, p. 40).
3. *Kant*, p. 239.

1775-1795 [1]. Mais ces notes, jointes à quelques passages des trois *Critiques* et à quelques opuscules postérieurs à la *Raison pure* [2], nous permettront-elles de nous faire une idée précise de la métaphysique kantienne? L'abondance des matériaux nous aide moins ici que leur diversité ne nous déconcerte. On a peine à reconnaître dans telle leçon de métaphysique l'auteur de la *Critique*. Sans doute l'inintelligence des auditeurs et l'imperfection de leurs notes expliquent dans une certaine mesure la discordance du cours et du livre; on peut admettre aussi que l'assujettissement au texte de Baumgarten, d'après lequel Kant professait la métaphysique, ait introduit quelque confusion dans l'esprit des auditeurs et gêné le maître lui-même dans le développement de sa propre pensée; il est possible enfin, comme le croit Arnoldt, que notre philosophe se soit fait scrupule de rompre radicalement avec la métaphysique traditionnelle devant de jeunes intelligences prédisposées, peut-être, à n'en saisir que l'aspect négatif :

1. *Vorlesungen über die Metaphysik* (1821); *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1817), publiées par Pölitz, aux dates cidessus mentionnées. Les premières ont été commentées abondamment par E. Arnoldt dans ses *Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung*, Kœnigsberg, 1894, et par M. Heinze, *Vorlesungen Kants über Metaph. aus 3 Semestern*, extrait du tome XIV des *Abhandl. der königl. sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, où l'on trouve en outre l'analyse et des extraits importants de manuscrits inédits, Leipzig, 1894.

2. Notamment : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée* (1786 : *Sur l'échec de toute tentative philosophique en théodicée* (1791) ; *Les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff* (1791 publié en 1804); *Logique* (publiée en 1800).

toujours est-il que les *leçons* qui nous sont parvenues présentent un singulier mélange de hardiesse critique et d'assurance dogmatique. Il convient donc de n'user de ces textes qu'avec une extrême réserve et nous nous contenterons de résumer les conceptions métaphysiques de Kant qui se dégagent comme bien définitives dans sa pensée. Il va sans dire que nous insisterons davantage sur la physique rationnelle, que deux documents authentiques nous permettent d'exposer.

B. Valeur générale et méthode de la métaphysique. — La *Critique de la raison pure* a par avance délimité le domaine de la métaphysique. A cet effet, elle s'est livrée à trois opérations successives : la première est la théorie de la science, qui démontre la nature phénoménale du monde physique, et, du même coup, ruine à jamais, au profit de l'idéalisme transcendantal, les prétentions du matérialisme qui prétend ériger les corps en choses en soi; la seconde est l'anéantissement de la métaphysique dogmatique, qui prétend vainement étendre à des objets suprasensibles l'exercice de l'entendement; la troisième enfin, tout en déniant à la raison spéculative le pouvoir d'atteindre l'absolu, reconnaît en elle une tendance irrésistible à concevoir à priori l'unité systématique et totale du réel, à construire un monde intelligible par-delà le monde sensible. Mais il reste bien entendu que cette construction n'a qu'une valeur idéale. Dieu et l'âme ne pourront à aucun prix être considérés comme des *objets* que l'entendement puisse apercevoir au

même titre que des objets naturels. Ces réserves formulées, rien n'empêche la raison de concevoir un monde intelligible. Elle n'est pas, comme l'entendement, limitée dans son usage par la sensibilité : elle limite la sensibilité, mais elle ne l'est pas par elle. Construire par la raison un monde idéal, qui soit comme le prolongement à l'infini du monde phénoménal, mais interdire à l'entendement de se prononcer pour ou contre la valeur objective de ces constructions, tel est l'objet et telle est la méthode de la métaphysique kantienne [1].

C. **Ontologie rationnelle.** — L'ontologie, d'après l'*Architectonique,* « considère seulement l'entendement et la raison même dans un système de tous les concepts et de tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets qui seraient donnés [2] ». Kant l'appelle dans son cours une « Logique transcendantale » [3]. Aussi n'y trouverons nous guère plus qu'un résumé de la *Critique de la raison pure,* y compris l'esthétique. N'oublions pas, d'ailleurs, que les cadres traditionnels du vieil enseignement académique ne permettaient pas à l'auteur de la Critique de consacrer un ou plusieurs semestres à l'exposition de ses recherches personnelles. L'ontologie est donc pour lui

1. V. notamment : *Crit. de la Raison pure* et *Prolégomènes,* passim; *Les progrès réels de la métaphysique,* etc., t. III, p. 413-430.

2. P. 628 (II, 400).

3. Heinze, *Op. cit.*, p. 521.

une introduction destinée à mettre brièvement les étudiants au point d'un enseignement métaphysique fondé sur la Critique. Nous y trouvons, entre autres, un très grand nombre de définitions : le possible et l'impossible, le réel et le négatif, la grandeur extensive et intensive, la substance et l'accident, la force, etc. Par endroits même, le développement du cours est beaucoup plus abondant que le livre qui sert de texte. C'est ainsi qu'à propos des quatre groupes de catégories, le professeur critique la plupart des principes de l'ancienne métaphysique. Il conteste, notamment, le principe célèbre : *Quodlibet ens est transcendentaliter unum, verum et bonum.* Au point de vue métaphysique, toute chose est imparfaite et nous apparaît comme une négation, une limitation de l'*ens realissimum,* seul *metaphysice optimum.* Le mal métaphysique n'est donc qu'une pure négation.

La réalité du monde extérieur ne peut être prouvée par l'ontologie; mais l'idéalisme est aisément réfuté comme contradictoire. Cette doctrine prétend, en effet, réduire le monde extérieur à n'être qu'un produit du sens intime. Or le sens intime n'a qu'une dimension, la longueur, et ne peut, par suite, engendrer un monde imaginaire à trois dimensions. Penser un monde matériel, c'est, par définition, le penser hors de soi. La distinction radicale des deux formes à priori de l'intuition suffit à condamner l'idéalisme. Quant à la composition des corps, la monade ne peut être qu'un concept nouménal. Il est contradictoire qu'un corps étendu soit, en tant que

phénomène, composé de points inétendus[1]. Au reste, Kant ne se prononce pas dans ses leçons sur la nature réelle de ce monde extérieur. Mais nous avons vu déjà dans la *Critique de la raison pure* que, si le noumème ne peut être de la part de l'entendement l'objet d'une affirmation objective, il est nécessairement *pensé* comme le substratum transcendant du phénomène. Seulement l'intuition de ce noumène, de cet X caché sous l'apparence, nous échappe. Kant se dérobe donc bien à l'idéalisme de Berkeley ; mais, à défaut de déclaration explicite, on peut conclure que la Critique le conduisait logiquement à une sorte de platonisme discursif.

D. **Psychologie rationnelle**. — Le matérialisme est réfuté d'avance. Les corps, n'étant que des phénomènes, ne sont réels que pour un sujet doué d'intuition sensible et de pensée : comment donc le sujet pourrait-il se penser lui-même comme une fonction d'un corps? C'est bien plutôt le moi pensant qui est la condition de la possibilité des corps.

Mais, à son tour, le spiritualisme est ruiné par la Critique. Le moi, dans la pensée, ne se connaît que comme sujet, et non comme objet; il n'a de lui-même qu'un concept, et pas d'intuition. Seule la raison pratique nous garantit l'existence d'une âme libre[2].

1. Heinze, p. 610-616.

2. Cf. *Infra ; Postulats de la raison pratique.* Constatons une fois pour toutes l'embarras dans lequel Kant se jette, et avec lui ses historiens, en séparant la métaphysique de la nature de celle de la liberté, alors que

L'âme est simple, non pas en tant qu'inétendue, mais parce que l'aperception du moi par la conscience est indivisible. De cette simplicité on ne saurait conclure qu'elle est immortelle, car une substance simple pourrait périr, à défaut de décomposition, par dégradation de ses qualités, et c'est encore la raison pratique qui postule cette immortalité. Cependant, dans l'un de ses cours, que l'on a des raisons de croire contemporain de la *Critique de la faculté de juger*, Kant reconnaît une grande force à l'argument de finalité : tout organe a une fin; comment les facultés mentales, qui n'ont que faire dans un monde matériel dont elles ne peuvent ébranler une parcelle, n'auraient-elles pas une destination conforme à leur tendance naturelle vers la perfection[1] ?

Quant aux rapports de l'âme et du corps, on ne peut les concevoir comme un commerce (*Gemeinschaft*) de substances. Le corps n'est qu'un phénomène et l'âme même n'est pas une cause au sens physique du terme. Un tel problème ne peut être résolu par l'entendement, qui ne saurait admettre, dans le réseau des phénomènes déterminés, l'intrusion d'une causalité libre. La causalité exercée par l'âme sur le corps est purement « intelligible » ; la raison spéculative la conçoit, la raison

la seconde est, dans sa pensée, le vrai fondement de la première. Nous avons cru cependant devoir nous conformer au plan expressément tracé par Kant. Notons que, dans ses *Leçons,* il mêle constamment les deux métaphysiques, comme il l'avait déjà fait dans la *Dialectique transcendantale.*

1. Heinze, p. 676.

pratique en affirme la réalité. Seule aussi, cette faculté nous fera entrevoir l'état probable de l'âme après la mort[1].

En somme, le contenu dogmatique de la psychologie rationnelle est des plus minces. Kant n'avoue-t-il pas, dans les *Leçons* qui semblent les plus récentes, que cette partie de la métaphysique « ne sert à rien qu'à réfuter le matérialisme[2] »?

E. **Cosmologie rationnelle.** — Le concept d'univers (*Welt*) est celui d'une « totalité absolue des substances unies par un lien réel ». Cette totalité ne peut être que pensée; elle n'est l'objet d'aucune intuition.

Au point de vue phénoménal, il ne saurait y avoir qu'un seul univers, l'espace ne pouvant, dans son unité, admettre plusieurs totalités distinctes de substances. Mais le point de vue du noumène est différent : la raison conçoit fort bien qu'en dehors de l'espace plusieurs mondes coexistent[3]. Dans l'espace, les phénomènes sont nécessairement unis entre eux. En est-il de même des noumènes? Les choses en soi sont-elles isolées ou associées en un commerce intime? Kant rejette l'harmonie préétablie et l'occasionalisme, mais il reprend la thèse du *commerce dérivé* que nous avons rencontrée à plusieurs reprises dans les ouvrages de la période antécritique :

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 691. Ces *Leçons* semblent remonter à l'une des quatre années 1790-94.

3. *Ibid.*, p. 617. Cf. Pölitz, p. 83.

c'est en tant que créatures de Dieu que les choses en soi rentrent dans un système unique; « leur liaison intelligible n'est possible que par l'idée de Dieu ». Mais dès que nous voulons nous représenter ce commerce des substances, notre imagination l'aperçoit dans l'espace sous la forme de la liaison des phénomènes. On peut dire ainsi, que « l'espace même est la forme de l'omniprésence de Dieu..... et que par celle-ci, toutes les substances sont en harmonie[1] ». Mais cette formule doit être entendue en un sens purement symbolique. Toute interprétation panthéistique en doit être écartée. Jacobi, cependant, dans ses *Lettres sur la doctrine de Spinoza* (1785), avait cru découvrir dans la *Critique de la raison pure* une tendance secrète au panthéisme. *L'ens realissimum* n'a-t-il pas, en effet, quelque parenté avec la substance de Spinoza? Kant protesta aussitôt contre cette insinuation dans la *Revue mensuelle de Berlin*[2]. Le spinozisme, qu'il semble connaître assez mal, lui paraît conduire au fanatisme (*Schwärmerei*) par sa prétention outrancière de déduire les choses en soi avec la certitude des mathématiques. Le Dieu de Kant ne saurait avoir pour attribut l'espace. Il n'est donc pas la somme du réel; les choses sont par lui réelles et coordonnées : il ne les contient pas.

F. Théologie rationnelle. — Cette quatrième partie

1. Pölitz, p. 112-113.
2. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* I, p. 132 (trad. Tissot, p. 335). Cf. Heinze, *loc. cit.*, p. 713 et passim.

de la métaphysique est, dans les *leçons* qui nous restent, la plus développée et la plus intéressante [1]. Nous n'insisterons ni sur la critique des preuves dogmatiques de l'existence de Dieu, que nous avons résumée ailleurs, ni sur la preuve morale qui trouvera sa place dans la philosophie de la liberté. Ces développements sont d'ailleurs fort abondants et sensiblement plus clairs que dans les deux *Critiques*.

L'existence de Dieu une fois acceptée par la croyance la raison spéculative n'en peut-elle préciser le concept? L'écueil est double ici : dogmatisme et anthropomorphisme. Le dogmatique raisonne de Dieu comme d'un objet; le philosophe critique, en déterminant le concept de Dieu, se préoccupera surtout de réduire à néant cette erreur. Il dira : « Dieu est hors du monde » contre ceux qui voient en lui l'âme du monde, malgré la contradiction des termes; « Dieu est une monade simple », contre les matérialistes; « Dieu est toute suffisance », au lieu de « substance infinie », car l'infini ne saurait être l'attribut d'une chose en soi, n'étant que l'idée négative d'une grandeur qui dépasse toute mesure humaine; il parlera enfin de l' « omniprésence de Dieu », non pas au sens local (*localiter*) ou temporel, mais au sens dynamique qui indique simplement qu'aucune réalité n'est possible que par l'action divine [2].

A l'anthropomorphisme, le philosophe critique échappe en rappelant que les facultés morales qu'il prête

1. Notamment dans Pölitz (p. 262-313 et dans Heinze, p. 698 *ad finem*.
2. Heinze, p. 712-715.

à Dieu : intelligence, félicité, sainteté, etc., n'ont qu'une signification analogique. Tout se passe *comme si* Dieu possédait au plus haut degré de perfection les facultés limitées dont nous sommes doués.

Sur la question de la création, nous trouvons une importante déclaration : Dieu est à la fois créateur et architecte du monde, mais du « monde en soi » et non du monde tel que nous le connaissons. « Le monde sensible est une création de notre propre sensibilité »; Dieu n'est l'auteur des « phénomènes des choses en soi » qu'autant qu'il est « la cause de notre faculté d'intuition[1] ». Il est hors du temps, et la question de l'époque de la création, comme celle de la prescience divine, est dénuée de sens métaphysique. Le monde créé est le meilleur possible ; non pas que l'expérience nous permette d'assurer que le bien l'emporte sur le mal, mais parce que, du concept de l'*ens realissimum,* on ne peut déduire que l'idée d'un monde créé où le mal n'est qu'une limitation, une absence du bien[2].

G. **Physique rationnelle**. — Dans l'ensemble de la métaphysique, la physique de la nature proprement dite, disions-nous plus haut, occupe une place privilégiée. Tandis que la cosmologie rationnelle, qui s'en rapproche le plus, recherchait les conditions rationnelles du monde

1. Heinze, p. 719 et 725.

2. *Ibid.*, p. 725. Nous laissons à dessein de côté la question du miracle, longuement développée dans Pölitz, p. 117-124 et dans Heinze, p. 623-628, ainsi que la téléologie, à peine indiquée dans les *leçons*, et qui se trouvera à sa vraie place dans l'analyse de la *Critique de la faculté de juger*.

dans sa totalité, tel qu'il ne saurait être donné dans aucune expérience, la physique rationnelle trouve dans la science de Newton une application *in concreto* et comme une illustration. L'à priori et le sensible se rejoignent ici dans l'expérience, au sens kantien de ce terme. La raison en est que les phénomènes matériels, grâce à leur permanence dans un espace à trois dimensions, peuvent être connus mathématiquement.

Pour que l'esprit puisse à priori commander à la nature, il nous faut découvrir entre les choses et lui un point de contact, c'est-à-dire découvrir une propriété des phénomènes à laquelle l'entendement puisse ramener toutes les autres propriétés. Cet intermédiaire est évidemment le mouvement. C'est en effet par le mouvement que le monde extérieur affecte tous nos organes, et c'est au mouvement que l'entendement réduit tous les prédicats de la matière. La *mobilité* servira donc de base à toute la métaphysique de la matière [1].

Ceci posé, nous pouvons affirmer à priori que l'entendement, selon qu'il appliquera aux choses sensibles l'une de ses quatre catégories fondamentales, (quantité, qualité, relation et modalité), arrivera à quatre définitions différentes de la matière ; de là, la division de la physique rationnelle en quatre chapitres.

a. Phoronomie. — Considérons d'abord la matière au point de vue de la *quantité*, c'est-à-dire comme un simple point mobile dans l'espace, abstraction faite de toute

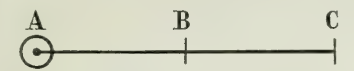
1. *Premiers Principes*, t. VIII, p. 459 (trad. ANDLER et CHAVANNES, p. 11).

qualité sensible. A ce point de vue, il n'y a pas lieu de considérer le mouvement de rotation, mais uniquement le mouvement progressif; et, de ce dernier, Kant ne considère que la forme rectiligne, les mouvements curvilignes ou variés, supposant l'action de forces étrangères qui en modifient la direction et la vitesse. Dès lors, la vitesse du mouvement rectiligne et uniforme s'exprimera en fonction du temps et de l'espace pris à leur puissance simple : $V = \frac{e}{t}$.

Un corps qui se meut suivant un mouvement progressif modifie sa situation par rapport aux objets matériels qui l'entourent et à l'espace défini qui contient ces objets. Cet espace est l'espace *empirique*, ou *relatif;* il est nécessairement limité, et lui-même mobile par rapport à un espace plus vaste. L'espace *absolu*, au contraire, est l'espace illimité qui contient tous les espaces limités, l'espace immobile dans lequel s'accomplissent tous les mouvements. Il résulte de cette définition que le mouvement progressif n'est qu'une relation entre un mobile et l'espace limité qui l'entoure. Il m'est impossible de dire à priori, par exemple, si une bille de billard se meut dans l'espace absolu, ou si elle est en repos tandis que l'espace relatif qui l'entoure se meut en sens contraire et avec la même vitesse. Cette équivalence théorique du mouvement de l'espace matériel qui l'entoure constitue *l'axiome de la phoronomie*[1].

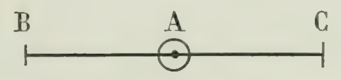
1. P. 456, 464 (15, 21).

Cet axiome permet de résoudre le problème fondamental de la phoronomie, qui est la construction du mouvement considéré comme une pure grandeur analogue aux grandeurs mathématiques construites par l'entendement. Il suffira de représenter par des lignes égales les quantités de mouvement égales. Soit, par exemple, à construire le mouvement d'un point A qui, en un même temps, est animé de deux mouvements distincts d'égale grandeur A B et de même direction. Il semble impossible, dans l'intuition, de construire deux mouvements différents et simultanés d'un mobile. Mais si nous considérons un seul de ces mouvements comme propre au mobile et si nous attribuons l'autre



à l'espace relatif qui contient le mobile, nous dirons : tandis que le mobile A s'est porté vers B, l'espace relatif s'est déplacé en sens contraire et avec une vitesse égale de C à B, représentée par la ligne B C = A B. A est arrivé en C et le double mouvement de A s'exprime par l'égalité : 2 AB = A C.

Autre cas : les deux mouvements du mobile A sont les deux lignes A B et A C d'égale grandeur et de sens contraire.



Tandis que A se déplace vers B, supposons que l'espace relatif se déplace d'une quantité égale de A vers

C. Le point A se trouve encore éloigné de C d'une distance A C = A B : le mouvement est donc nul.

On prouverait de même que deux mouvements égaux qui se rencontrent suivant un angle se composent suivant la diagonale du parallélogramme (ici du losange), construit sur les côtés de l'angle. Or les mouvements rectilignes, comme les lignes droites, ne peuvent concourir que suivant un angle ou suivant une droite de même sens ou de sens contraire. Tous les cas possibles sont donc épuisés : la phoronomie a résolu le problème qu'elle se proposait [1]; et elle l'a résolu, conformément à son programme, en allant de la forme à la matière, de la métaphysique à la science, sans invoquer d'autres données que les conditions à priori de l'intuition sensible. Kant a vraiment institué à priori une géométrie du mouvement, et la cinématique moderne n'a rien fait de plus que reprendre ses vues et les étendre au mouvement varié et curviligne.

b. Dynamique. — Les corps réels ne se réduisent pas à des points mathématiques et la matière ne se laisse pas construire comme une figure : elle est donnée. Elle ne se ramène point à la seule étendue, comme le voulait Descartes : elle la *remplit*. La phoronomie ne suffit donc point à fonder la physique.

Or « remplir un espace signifie résister à tout mobile qui tend par son mouvement à pénétrer dans un certain espace [2] ». La matière est donc nécessairement con-

1. P. 467-476 (23-30).
2. P. 477 (30).

çue comme résistance, comme *force*. La science à priori de la matière au point de vue *qualitatif* est la *dynamique*.

Les relations entre deux forces considérées comme réduites à des points géométriques, ne peuvent s'exercer qu'en direction rectiligne, et sur une droite A B deux sens seulement sont possibles : de A à B ou de B à A. Il en résulte que toute force est nécessairement *répulsion* ou *attraction*. De ces deux forces, la première est vraiment constitutive de la matière : une matière ne peut remplir réellement un espace qu'autant qu'elle repousse toute pénétration d'une matière étrangère. Cette force est commune à toutes les parties de la matière et n'est autre que la force d'expansion ou élasticité. La matière est donc impénétrable ; toutefois comme sa résistance à la pénétration est susceptible de degrés, puisque la matière est compressible à l'infini, cette impénétrabilité est dite *relative*, par rapport à l'impénétrabilité *absolue* ou *mathématique* admise par les cartésiens[1].

La matière est *divisible* à l'infini, comme l'espace qu'elle remplit ; mais il ne faut pas entendre par là qu'elle soit réellement *divisée* en parties infiniment petites, comme le prétend l'atomisme antique, mais simplement que, toute matière étant donnée dans l'intuition de l'espace, il est impossible de concevoir un terme à la division d'un espace en espaces plus petits. Ce n'est pas en tant que chose en soi, mais en tant que phénomène que la matière

1. P. 478-485 (31-36).

est infiniment divisible. L'atomisme est ainsi réfuté d'avance par l'Esthétique transcendantale [1].

Si la répulsion est la première force constitutive de la matière, l'attraction en est la seconde ; sans elle, la matière se disperserait à l'infini, de même que, sans la répulsion, elle tendrait à se réduire en un point géométrique, et l'on ne pourrait, dans les deux cas, trouver dans aucun espace assignable aucune quantité assignable de matière. L'attraction agit à distance à travers le vide, car une attraction par contact n'est possible qu'entre des matières déjà délimitées et cette délimitation supposerait elle-même, par un pur cercle vicieux, une attraction antérieure. Si elle agit à travers le vide, l'attraction ne saurait être influencée par la matière qu'elle rencontre. Au contraire, la force répulsive n'agit que par contact, par transmission de proche en proche. La première est une force pénétrante, la seconde une force superficielle.

La force agissant en toutes les parties de la matière, il en résulte que l'attraction est proportionnelle à la quantité de matière. D'autre part, si les distances spatiales peuvent varier à l'infini, on peut toujours concevoir, au-dessous d'un degré de force, un degré plus petit ; s'il y a donc lieu d'admettre que l'attraction diminue avec la distance, il n'y a aucune raison de supposer qu'à un point donné elle tombe à zéro. D'où cette loi de la *gravitation* universelle : l'attraction est une fonction des distances. On peut, en conséquence, se représenter

1. P. 485-493 (36-41).

tous les points de matière également attirés par un point A comme situés sur une surface sphérique dont le centre est en A; si l'attraction diminue, le rayon s'étend dans la même proportion et, d'après un théorème connu de géométrie, les surfaces sphériques croissent comme les carrés des rayons. La loi de la gravitation reçoit ainsi cette forme mathématique : l'attraction est directement proportionnelle aux masses et inversement proportionnelle au carré des distances [1].

Dans un *corollaire général à la dynamique,* l'auteur définit, en fonction de l'attraction et de la répulsion, les principales propriétés des corps. La *figure* d'un corps est la limitation de l'espace occupé dans toutes ses parties par une matière en vertu de la répulsion, et l'espace compris entre ces limites s'appelle *volume.* Les forces étant des grandeurs intensives, peuvent remplir un volume à des degrés différents, qui constituent leur *densité* (*Dichtigheit*). L'attraction, considérée comme n'agissant qu'au contact, s'appelle *cohésion;* quand cette cohésion est au minimum et que les parties peuvent être déplacées (*verschieben*) par une force aussi petite que l'on voudra, le corps est dit *fluide.* L'*élasticité,* qui peut être attractive ou répulsive, est le pouvoir d'un corps de reprendre une forme déterminée après qu'une force extérieure a cessé d'agir sur lui. Enfin l'action que les corps exercent les uns sur les autres est dite *mécanique* quand elle consiste en une transmission de mouvement;

1. P. 493-510 (41-54).

elle est *chimique* quand les corps, même au repos, changent mutuellement la liaison de leurs parties. (Combinaison ou décomposition) [1].

Ces définitions, on le voit, sont autant d'échecs au mécanisme cartésien. La position et le mouvement n'expliquent pas que deux corps, de volume égal, soient d'inégale densité, ni que deux substances chimiques se compénètrent, au lieu de se juxtaposer simplement, au point de présenter des qualités nouvelles. En un mot la matière est une grandeur, non plus extensive, mais intensive : elle est *force.*

c. Mécanique. — Nous venons de voir que l'origine du mouvement est la force. Mais, une fois le mouvement donné, comment se communique-t-il? Quelles sont, en d'autres termes, les *relations* de matière à matière? Tel est le point de vue nouveau auquel l'esprit se place au nom de la catégorie de relation. La science qui résoud ce problème est la *Mécanique.*

En phoronomie, il nous suffisait, pour calculer le mouvement total d'un point, de composer les divers mouvements de ce point, et le mouvement total n'avait d'autre mesure que la vitesse. Désormais nous considérons des corps, c'est-à-dire des volumes, et le mouvement total se compose du mouvement de tous les points du corps. La quantité de mouvement a donc pour mesure le produit de la vitesse par la quantité de matière, ou par la *masse;* et à son tour la masse, — qu'on ne saurait

1. P. 513-530 (56-69).

mesurer en elle-même, puisque tout corps est divisible à l'infini et que l'unité de masse demeure indéterminable, — a pour mesure le quotient de la quantité de mouvement par la vitesse.

Ceci posé, le changement produit par l'action d'un corps sur un autre doit être envisagé à un triple point de vue : ou bien le corps est le sujet du changement, ou il en est la cause, ou il est à la fois sujet et cause du changement (dans le mouvement réciproque). En d'autres termes les changements de la matière comportent trois points de vue qui correspondent terme pour terme aux trois catégories de relation : *substance, cause, réciprocité*[1].

1° Au point de vue de la *substance*, la physique rationnelle pose immédiatement la loi de la *permanence* de la matière : *A travers tous les changements de la matière corporelle, la quantité de la matière reste une somme constante, qui n'augmente ni ne diminue.* En effet, la matière, par définition, est étendue et se compose de parties étendues, extérieures les unes aux autres. Elle ne peut donc pas plus être anéantie ou accrue que l'espace ne peut être supprimé ou augmenté. La matière est divisible, modifiable dans la disposition de ses parties, mais indestructible. D'elle est valable l'antique formule : rien ne se crée, rien ne se perd ; — mais d'elle seule, car la vérité de cette maxime n'est fondée que sur la condition spatiale de la nature. On n'en saurait tirer

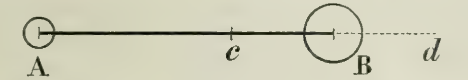
1. P. 531-538 (69-74).

aucun argument en faveur de l'immortalité de l'âme.

2° Au point de vue de la *causalité*, le métaphysicien pose à priori la loi de l'*inertie : Tout changement de la matière a une cause extérieure.* En effet la matière, en tant qu'objet des sens, n'a pas d'autres déterminations que celle des rapports d'extériorité dans l'espace; elle n'a aucune détermination interne et ne peut puiser en elle-même une raison de modifier son repos ou son mouvement. Corollaire : l'hylozoïsme et le finalisme ne sauraient trouver place en physique; il n'y a d'autre explication des phénomènes naturels que la causalité mécanique.

3° Au point de vue de la *réciprocité,* la métaphysique fournit au physicien la loi de la *réciprocité d'action : dans toute communication de mouvement, l'action et la réaction sont toujours égales.* Newton avait reconnu cette loi, mais n'avait pu la fonder en raison et s'était contenté de faire appel à l'expérience, qui nous montre les chocs en retour égaux aux chocs, les contre-pressions égales aux pressions. Or la loi peut être démontrée, comme les précédentes, en raison des exigences de l'entendement. Supposons qu'un corps A heurte un corps B immobile dans l'espace; en vertu de l'axiome phoronomique, nous pouvons, au mouvement rectiligne AB, substituer le mouvement inverse de l'*espace relatif* entraînant B suivant BA. Il est donc indifférent de dire : A se meut vers B ou B se meut vers A. Toutefois, nous avons à considérer ici un élément dont la phoronomie n'avait pas à tenir compte : la masse des corps, qui peut être inégale. Di-

visons alors la vitesse AB en deux parties A *c* et B *c* inversement proportionnelles aux masses A et B. Les deux



corps, entraînés l'un vers l'autre avec des vitesses inversement proportionnelles à leur masse, se rencontreront en *c* avec des mouvements égaux qui se neutraliseront ; tous deux entreront en repos. Mais le mouvement de l'*espace relatif* qui se déplaçait avec B n'est pas détruit pour cela ; après le choc, il se meut par rapport aux corps A et B (immobiles désormais dans l'*espace absolu*), avec une vitesse égale à B *c* dans la direction BA ; ou, ce qui revient au même, les deux corps se meuvent ensemble, après le choc, avec une vitesse B*d* = B *c* dans la direction A B. Ce qui revient à dire que les deux corps s'arrêtent en B par rapport à l'espace relatif. L'effet total est donc équivalent à celui qui serait obtenu si les deux mobiles avaient été animés des vitesses inversement proportionnelles à leurs masses et dirigées en sens contraire suivant la même droite : des deux côtés, le produit de la masse par la vitesse est égale ; l'action réciproque est équivalente[1].

d. Phénoménologie. — Possibilité, réalité, nécessité, telles sont les trois formes du jugement au point de vue de la modalité. Le métaphysicien doit se demander en conséquence à quelles conditions le mouvement est possible, réel ou nécessaire.

1. P. 538-553 (70-86).

1° Nous avons vu en phoronomie que le mouvement d'un corps dans l'espace relatif est équivalent au mouvement de l'espace relatif lui-même en sens rectiligne contraire et avec la même vitesse, le corps demeurant en repos. L'esprit n'a aucune donnée pour décider lequel des mouvements, de l'espace ou du corps, est réel ou apparent; il se borne à déclarer que le mouvement rectiligne d'une matière dans l'espace relatif est *possible*. Le mouvement rectiligne est donc purement relatif à l'espace empirique. Un mouvement rectiligne *absolu*, c'est-à-dire conçu dans un espace absolu, ne saurait être un objet d'expérience possible : il est *impossible*.

2° En vertu de la loi de l'inertie, un mouvement est incapable de modifier de lui-même sa direction; il se propage indéfiniment en ligne droite. Il en résulte que le mouvement curviligne, qui n'est autre qu'un mouvement rectiligne modifié à tout instant, suppose l'action d'une cause extérieure, d'une force. Or, toujours en vertu de la loi de l'inertie, tout point animé d'un mouvement circulaire tend à quitter la trajectoire pour suivre la tangente. Il en résulte que le mouvement circulaire révèle l'existence d'une force située dans le mobile et il n'est plus possible, comme dans le cas de la ligne droite, de se demander, du corps ou de l'espace qui l'entoure, lequel est animé d'un mouvement réel ou apparent. Le mouvement circulaire est donc un prédicat *réel* et le mouvement du milieu où il se propage, celui du ciel autour de la terre, par exemple, ne peut être qu'une pure illusion.

3° Si enfin on considère un mobile, par rapport non plus à l'espace, mais à un autre mobile, nous savons, d'après le troisième théorème de la mécanique, que le mouvement est nécessairement réel de part et d'autre. D'où ce troisième théorème de la phénoménologie : Tout mouvement d'un corps, par lequel il exerce une action sur un autre corps, est *nécessairement* accompagné d'un mouvement égal et de sens contraire de ce dernier[1].

Tels sont les principes que la métaphysique de la nature matérielle établit à priori. Faut-il rappeler une fois de plus que ces principes, simple extension de l'esthétique et de l'analytique transcendantales, ne s'appliquent point à des choses en soi ni à un espace absolu; ils ne déterminent que les conditions à priori de toute expérience possible; ils supposent uniformément la réalité empirique de l'espace et son idéalité transcendantale, ainsi que l'objectivité empirique des catégories et leur subjectivité transcendantale. La métaphysique de la nature est une théorie rationnelle de l'expérience.

e. Passage à la physique. — Une pareille théorie rejoint-elle directement l'expérience sensible? Le passage est-il direct de l'univers tout abstrait de nombres, de mouvements et de forces que nous venons de construire, au monde concret de l'expérience, infiniment varié dans ses formes? Kant ne le croyait pas; et c'est pour jeter un dernier pont entre l'esprit et les choses, la forme et la matière qu'il entreprit d'écrire ce *Passage des pre-*

1. P. 552-559 (86-90).

miers principes métaphysiques de la nature à la physique dont il nous reste des fragments copieux, mais fort peu cohérents. Nous n'essaierons de dégager de ces notes que le plan général et les idées essentielles[1].

La métaphysique vient de nous apprendre que toutes les lois du mouvement sont aussi celles de la force. A quelles conditions seront-elles vraies aussi des phénomènes perçus par les sens? C'est à la condition qu'on puisse découvrir entre l'apparence sensible et la force une relation d'identité, en d'autres termes, que le sujet pensant, qui pose à priori les lois des forces, et le monde extérieur ne soient pas choses radicalement distinctes. Or le sujet pensant et le monde extérieur ont au moins une source commune, la pensée par laquelle ils sont connus l'un et l'autre, et la distinction d'un extérieur et d'un intérieur n'est elle-même établie que par la pensée. Est extérieur tout ce qui est perçu simultanément dans l'espace; est intérieur ce qui est perçu successivement dans le temps. Ainsi, quand la force se développe dans l'étendue, sous forme de mouvement, pour tomber sous le sens externe, elle ne tombe pas dans un domaine qui lui est étranger. Elle n'est qu'un « phénomène du moi s'affectant lui-même », au moyen des anticipations de la perception[2]. Sans doute, quand nous percevons une

1. D'après le texte publié par A. Krause; nous suivrons de près l'analyse de M. Andler (*Introd.* à la traduct. des *Premiers Princ. métaph. de la nature*, p. LVI-LXXXVI).

2. § 150, 160, 203, 205 a.

sensation dans l'espace, il nous semble qu'elle provient d'une cause étrangère à notre esprit, parce que, étant localisée dans l'espace, elle a l'air de se détacher de nous et de s'opposer à notre esprit : en réalité, le monde de la perception, auquel s'applique l'entendement, est déjà construit par nous-même, suivant des lois intelligibles ; ce n'est plus, comme la sensation pure, une réalité brute, un « phénomène du premier degré[1] » ; c'est un « phénomène du phénomène[2] ». Dès lors, l'objet est toujours, dans sa forme, le produit du sujet, et de la connaissance des fonctions du sujet on peut déduire la classification des forces naturelles.

La classification des forces établie par Kant d'après le plan des catégories, ne semble pas ajouter beaucoup à ce que nous a appris la physique rationnelle. En revanche, la classification des *éléments matériels* du monde abonde en idées originales.

S'il y a un espace, il doit y avoir une matière remplissant cet espace. Il n'y a pas de perception d'un espace vide ; la possibilité de l'expérience, qui est la première loi à priori de la nature, est ainsi une preuve indirecte, mais certaine, de l'existence de la matière. Cette matière, comme l'espace qu'elle remplit, est unique et homogène, c'est l'*éther*[3]. En elle-même, elle est *impondérable*, le *poids* n'étant qu'une relation dérivée qui existe, au sein

1. § 150.
2. § 149 a.
3. Kant l'appelle « Aether » ou encore fréquemment *Elementarstoff*, *Wärmestoff* (279 a et suiv.)

de la matière universelle, entre corps particuliers. Elle est *incoercible*, en ce sens qu'on ne peut, pas plus que l'espace, l'enfermer dans aucune limite ni l'exclure d'aucune; l'éther pénètre tout, les liquides comme les solides, et ne peut prendre aucune forme définie.

Les relations qui se produisent au sein de l'éther se ramènent au jeu des forces d'attraction et de répulsion. L'attraction empêche les parties voisines, qui se repoussent avec une très grande vitesse, de se disperser à l'infini; de ce double mouvement d'expansion et de contraction résulte une ondulation perpétuelle et infiniment rapide [1]. Cette ondulation, en se transmettant aux corps, y produit la chaleur qui n'est point, comme Kant l'avait cru d'abord, une matière spéciale, mais « un mouvement oscillatoire intérieur » [2].

Par opposition à l'éther impondérable et incoercible, nous concevons des matières pondérables et susceptibles de recevoir des formes variées. Ces corps, dénués encore de toute qualité physique ou chimique autre que la mobilité, sont ce que Kant appelle des *bases* ou *éléments* (*Stoffe*). Ce sont les corps simples des chimistes, dont Kant croit trouver un exemple concret dans quelques gaz que la science de son temps n'avait point réussi à liquéfier. Kant ne croit point, d'ailleurs, que la chimie parvienne jamais à découvrir un rapport mathématique entre les actions chimiques et l'une des propriétés

1. § 303 c.
2. Krause, p. 172-176.

constitutives des corps, la densité par exemple[1]. Il ne croit pas davantage que tous les corps puissent être dérivés d'une base unique[2]. Il s'en tient sans doute à cette conception, déjà exposée dans la *Théorie du ciel*, que les matières de densités différentes existent toutes préformées dans la nébuleuse primitive.

Ces différences entre les matières peuvent être déterminées à priori par l'application des catégories. Les différences *quantitatives* se ramènent aux différences de *masse* et de *poids;* les différences *qualitatives* sont les trois *états : gazeux, liquide* et *solide;* les différences de *relation* sont la *cohésion,* le *frottement* et la *capillarité;* enfin au point de vue du *mode* d'existence, tout phénomène est *dérivé* des forces d'attraction et de répulsion, et tout corps est une détermination de l'éther. Le corps absolu, l'atome est une pure chimère.

Tel est, brièvement esquissé, le *système des éléments matériels*. Après avoir expliqué le concept rationnel de matière, Kant se proposait, dans une seconde partie, d'expliquer rationnellement le *système du monde,* la genèse du système planétaire. Il eût vraisemblablement repris et complété sa *Théorie du ciel* et montré que la gravitation planétaire n'est qu'une transformation de l'attraction et de la répulsion qui animent la matière universelle; il eût décrit à priori ce monde que Newton n'avait pu constituer qu'en se fondant sur l'expérience. Le « Hume prussien » eût ainsi, en droit et en fait, dé-

1. *Premiers Princip. métaph.*, p. 445 (6).
2. *Ibid.*, p. 517 (59).

finitivement sauvé la science menacée par le scepticisme du Hume écossais. Mais de ce grand projet, qui dut lui être cher, Kant n'a rien réalisé; ses forces ont fléchi ou la vie l'a trahi trop tôt : *Pendent opera interrupta....!*

CHAPITRE V

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE.

OBJET ET DIVISION.

Pour fonder la Métaphysique de la Nature, la critique de la raison spéculative a dû résoudre ce problème préalable : comment la science (de la nature) est-elle possible? Pour établir une métaphysique de la Liberté, une critique nouvelle aura dès l'abord à répondre à cette question : comment la moralité, c'est-à-dire un ordre de lois libres, distinctes des lois naturelles, est-elle possible à côté de l'ordre de la nature? Ce sera l'œuvre de la *Critique de la raison pratique*.

Il ne faut pas s'attendre à trouver un parallélisme absolument rigoureux entre les œuvres de philosophie morale de Kant et celles que nous venons d'analyser. Une différence essentielle ressort du titre même de la *Critique de la raison pratique*. Ce n'est pas une critique de la raison *pure* pratique. En effet, si la raison a vraiment un usage pratique, c'est-à-dire si elle peut, à elle seule, déterminer la volonté indépen-

damment de toute causalité naturelle, on peut être assuré, par là même, qu'elle ne risque point de s'aventurer hors de son usage légitime. Au contraire de la raison spéculative, qui s'égarait, dans son usage pur, à la recherche d'objets inaccessibles, la raison pratique, si elle existe, détermine son propre objet, l'acte libre, et se trouve ainsi justifiée d'avance dans son usage pur, c'est-à-dire si elle crée un vouloir indépendamment de tout mobile empirique. Il suffit donc, sans plus, d'établir la réalité d'un usage pratique de la raison, en un mot, de la liberté morale[1].

En revanche, tandis que la science s'impose comme un fait et soumet à la critique des concepts parfaitement déterminés, il importe, avant de la critiquer, de dégager la formule de la loi morale des jugements de la moralité commune, pour distinguer avec précision la loi morale de la loi naturelle. Cette enquête sera l'objet de la courte et brillante dissertation de 1785 : *Établissement de la métaphysique des mœurs,* antérieure de trois années à *la Critique de la raison pratique.* Ce dernier ouvrage affecte de suivre le même plan que la *Critique de la raison pure.* Il est hors de doute, d'ailleurs, que la première *Critique* a d'avance précisé l'objet et même fait pressentir la solution de la seconde. Aussi notre analyse sera-t-elle beaucoup plus rapide et négligera à dessein les divisions scolastiques qui établissent entre les deux *Critiques* une analogie plus artificielle qu'instructive. Nous nous con-

1. T. IV, p. 97 et 110-111 (trad. Picavet, p. 1 et 21-22).

tenterons de distinguer, dans la critique de la moralité, trois moments : l'analyse de la loi morale, — le problème de la liberté, — les postulats de la raison pratique.

I. — ANALYSE DE LA LOI MORALE.

Qu'est-ce que la moralité ? Sur quel principe repose-t-elle ? Pour résoudre ce problème, nous ne pouvons, comme dans la critique de la raison spéculative, remonter de la science à ses conditions. Ce n'est pas la science des mœurs qui constitue la moralité ; elle lui est postérieure. Le jugement pratique de l'homme de bien se passe du savoir. C'est ce jugement immédiat, primitif de la « raison morale commune » que nous devons prendre pour point de départ, pour en dégager un concept philosophique de la moralité.

La raison commune recherche des fins très diverses : la santé, la richesse, la considération, etc. ; elle les appelle *des biens*. Mais il n'est pas nécessaire de la presser beaucoup pour l'amener à reconnaître que ces avantages ne sont point des formes *du bien* par elles-mêmes, mais par l'usage que nous en faisons, par la destination à laquelle les consacre la volonté. La volonté est donc, en définitive, le principe de tout bien, comme de tout mal : « rien n'est bon que la volonté ». Elle est bonne, non pas en tant qu'elle se met au service des fins de l'instinct ou de la sensibilité, qu'elle recherche le bien-être ou la félicité ; l'instinct et les penchants y pourvoient d'eux-

mêmes, et la volonté qui se subordonnerait à ces fins n'aurait que la valeur relative d'un moyen. La seule volonté bonne est la volonté bonne en elle-même, celle qui n'a d'autre loi que le *devoir*. Enfin le devoir lui-même ne consiste pas dans la conformité extérieure de la conduite et de la loi; être probe en affaires par souci de l'estime publique, éviter le suicide par horreur de la mort, c'est obéir, en somme, à la loi naturelle de la moindre résistance : le devoir est l'action accomplie par pur respect de la loi. Affranchi de toute considération particulière de plaisir ou d'intérêt, supérieur à toutes les contingences de la vie quotidienne, il s'impose avec la même rigueur, en toute circonstance, à toute volonté raisonnable. D'où cette première formule de la moralité : « *Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle.* » Telle est la forme vraiment philosophique à laquelle peuvent se ramener tous les impératifs de la conscience commune[1].

Mais si le sens moral, présent chez tout homme, fournit au philosophe la définition, la *ratio cognoscendi* de la loi morale, il n'en constitue pas le fondement réel, la *ratio essendi*. S'il est légitime, pour fortifier les mœurs de redescendre de la métaphysique morale aux maximes « populaires » de la conduite humaine, la démarche inverse est, en droit, stérile, et l'on ne peut tirer aucune philosophie digne de ce nom du « mélange répugnant

1. *Établiss. de la métaph. des mœurs*, t. IV, p. 10-25 (trad. Tissot, dans le volume intitulé : *Principes métaphysiques de la morale,* 1854, p. 11-34).

(*ekelhaft*) d'observations glanées çà et là et de principes à demi subtils » auquel se complaît une soi-disant « philosophie populaire ». Laissons donc celle-ci invoquer « tantôt la destination particulière de l'homme..., tantôt la perfection, tantôt la félicité, ici le sentiment moral, là la crainte de Dieu »[1]. Une loi morale universelle doit trouver son fondement hors de l'expérience, extérieure ou interne, hors de la psychologie et de l'anthropologie auxquelles se réfèrent si volontiers les moralistes de l'école anglaise et Rousseau lui-même. Une morale valable pour toutes les volontés raisonnables doit déterminer, en dehors de toute fin particulière, de tout *contenu* expérimental, la pure *forme* de la loi : elle ne peut être que métaphysique.

Toutes les choses de la nature agissent d'après des lois. Il n'y a que l'être raisonnable qui ait la faculté « d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes ». Cette faculté est la volonté, qui n'est autre que la raison agissante, « la raison pratique »[2]. La loi morale ne s'impose pas à la volonté comme la pesanteur agit sur les corps ; elle n'est pas une contrainte, mais un ordre, un *impératif*.

Sans doute, une volonté absolument bonne, une volonté divine ne connaîtrait pas d'impératif, parce qu'elle serait nécessairement d'accord avec la loi. Mais, outre la représentation des principes moraux, la volonté humaine est sollicitée par un grand nombre de mobiles,

1. P. 30 (40).
2. P. 33 (45).

plus ou moins impérieux. Ces mobiles, empruntés à l'expérience, constituent un impératif conditionnel : « Tu veux gagner la confiance d'autrui? Dis la vérité ». La véracité, sous cette forme, n'a que la valeur d'un *moyen;* elle n'est l'objet que d'un conseil de prudence, d'un impératif *hypothétique.* « Dis la vérité en toute circonstance », affirme l'impératif de la moralité, avec la certitude *apodictique* d'un axiome mathématique ; il commande sans condition, il est *catégorique.* En termes critiques, nous dirons encore avec plus de précision : Qui veut la fin, veut les moyens ; l'idée d'une fin voulue enferme celle des moyens : les impératifs de la prudence ou du bonheur sont donc des jugements *analytiques.* Au contraire, l'impératif catégorique, liant à priori la volonté au devoir indépendamment de tout concept empirique, est un jugement *synthétique* à priori. Et le problème de la critique de la raison pratique, analogue à celui de la critique de la raison pure, se ramène à ces termes : comment sont possibles à priori des jugements pratiques [1]?

La question revient à se demander : Comment pouvons-nous vouloir que la maxime de notre action soit une loi universelle? Et si l'on entend par *nature* « la généralité de la loi suivant laquelle des effets se produisent », le problème peut se poser sous cette forme nouvelle : comment pouvons-nous vouloir que la maxime de notre action devienne une loi de la nature?

1. P. 34-42 (46-58).

Examinons, pour plus de clarté, quelques cas particuliers.

Puis-je vouloir, par égoïsme, que la légitimité du suicide devienne une loi universelle de la nature? Non, car la destination naturelle de l'amour que nous avons pour nous-même est de tendre à prolonger la vie, si cette tendance pouvait aboutir à la négation de la vie; la nature serait en contradiction avec elle-même.

Puis-je vouloir universellement, tout en respectant autrui, ne rien faire pour son avantage? Non, car des cas peuvent se produire où nous avons nous-même besoin des autres, et cette maxime mettrait encore l'égoïsme, c'est-à-dire la nature, en contradiction avec lui-même.

Le vice commun des deux maximes prises comme exemple est d'arrêter la volonté à des fins particulières et relatives de l'égoïsme, qui ne peuvent déterminer que des impératifs hypothétiques. Seule une *fin absolue* peut rendre possible un impératif catégorique.

Où trouver cette fin absolue? Il suffit de remarquer que toutes les fins particulières sont relatives à la volonté elle-même. Une fin suppose un être qui la pose comme telle, une volonté, une raison pratique. Principe de toutes les fins relatives, la volonté est donc nécessairement la seule fin absolue; et si l'on appelle *personne* l'être raisonnable capable de se prendre lui-même comme fin, nous pourrons formuler en ces termes la seconde maxime de la moralité : « *Agis de telle sorte que tu fasses toujours servir l'humanité, soit dans ta per-*

sonne, soit dans celle d'autrui, comme une fin, jamais comme un moyen. »

A la lumière de cette maxime, les deux cas moraux examinés ci-dessus s'éclairent d'un jour nouveau : le suicide est illicite, car le suicidé se sert de sa personne comme d'un moyen d'affranchissement ; — laisser autrui dans le besoin, d'autre part, c'est négliger en lui une fin respectable en soi[1].

Mais une dernière question se pose. De quel pouvoir la volonté reçoit-elle l'ordre absolu de respecter sa propre dignité et celle de toute personne humaine? Si cet impératif vient d'une autorité étrangère, il n'aura d'autre valeur que celle de cette autorité même; il sera accompli par crainte ou par persuasion, selon que ce pouvoir sera redouté ou aimé. Or un impératif vraiment catégorique veut être obéi parce qu'il est la loi ; il réclame le respect pour lui-même, et non pour la source d'où il émane. C'est donc en elle-même, dans la raison qui lui est commune avec tous les êtres capables de moralité, que la personne trouvera la loi de sa propre activité, comme elle y a trouvé déjà l'objet unique digne de tout respect. En d'autres termes, la loi véritable de la moralité est une loi *autonome*, tandis que toutes les maximes fondées sur l'intérêt ou sur une autorité extérieure sont *hétéronomes*, depuis la morale des Stoïciens ou de Wolff, qui propose à la volonté un idéal abstrait de perfection, jusqu'à celle de Crusius ou des théologiens qui invoquent

1. P. 43-55 (60-78).

simplement un commandement divin. De là le troisième principe de la morale kantienne : *Considère l'idée de la volonté de tout être raisonnable comme l'idée d'une volonté dictant des lois universelles*[1].

Cette autonomie d'une volonté raisonnable, qui se donne à elle-même sa loi, suppose elle-même une condition suprême : la liberté. Est seule législatrice une volonté capable de s'affranchir de la loi naturelle, suivant laquelle tout phénomène trouve sa cause hors de lui-même. Mais la critique de la raison spéculative nous a appris qu'une telle liberté est exclue de la nature sensible ; elle n'est l'objet d'aucun concept de l'entendement, elle n'est pas connaissable (*erkennbar*) au sens rigoureux du terme. Et cependant, cette liberté est réelle, puisqu'elle est la condition *sine qua non* d'un fait bien réel : l'existence des jugements de la conscience morale. La loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté, comme la liberté est la *ratio essendi* de la moralité. Schiller traduisait Kant lorsqu'il disait : « *Du kannst, denn der sollst* », « tu *peux,* car tu *dois* ».

Quel est ce *devoir?* C'est ce que nous venons de déterminer à l'aide de l'*Établissement de la Métaphysique des mœurs*. Comment ce *pouvoir* est-il possible? C'est le problème propre que la *Critique de la raison pratique* doit résoudre[2].

1. P. 55 (78).
2. P. 73 (103) et suiv.

II. PROBLÈME DE LA LIBERTÉ.

A. **L'idée de liberté.** — Le problème de la liberté n'est pas seulement d'origine morale. Il se pose nécessairement à la raison spéculative. Tandis que l'entendement se contente d'unir les effets aux antécédents sans concevoir un terme à la série des causes, la raison s'élève à l'idée d'une série causale pleinement achevée et dont le premier terme se suffirait à lui-même. Ce conflit entre la raison et l'entendement constitue la troisième *antinomie*[1] : antinomie purement apparente, comme la quatrième, et que la critique résout sans effort en montrant que thèse et antithèse, conçues à deux points de vue différents, ne s'opposent point absolument. L'antithèse, affirmée par le déterminisme, est vraie de l'ordre de l'expérience ; dans la trame serrée des séries causales naturelles, aucun acte libre ne peut s'insinuer. La thèse reste *possible* dans un monde nouménal ; la morale ne peut-elle prouver qu'elle y est nécessaire?

En tout cas, une prétention doit être dès l'abord écartée, qui compromettrait irrémédiablement toute justification de la moralité : la métaphysique doit renoncer à invoquer l'expérience au secours de la liberté ; et l'expérience interne n'est pas moins impuissante ici que l'expérience externe ; la psychologie empirique se heurte au même écueil que l'observation des sens. Le sens intime, en effet, n'a-t-il pas pour forme propre le temps, et tous les

1. Cf. supra, p. 119.

moments du temps ne sont-ils pas déterminés par les moments antérieurs, tout comme une figure géométrique est solidaire de l'espace tout entier où elle est découpée? Vaines, par conséquent, les éloquentes invocations au témoignage de la conscience dont se contente l'empirisme « dans toute la nudité de son caractère superficiel (*Seichtigkeit*) ». La liberté n'est point une « propriété psychologique » que l'analyse découvre et décrit; c'est le « caractère intelligible » d'une chose en soi, que la raison pense, mais qui se dérobe à l'intuition[1].

Toutefois en reléguant la liberté du monde sensible dans celui des noumènes, il semble que nous n'échappions à une difficulté que pour tomber dans un pire embarras. Les choses en soi ne sont-elles pas déterminées elles-mêmes par la causalité divine? Et l'homme, malgré ses attaches avec un monde transcendant, est-il autre chose « qu'une marionnette ou un automate de Vaucanson, façonné et mis en mouvement par le maître suprême de toute œuvre d'art »? Mais la Critique a par avance paré à l'objection. Certes le spinozisme est conséquent avec lui-même, quand il réduit toute action à n'être qu'une manifestation mécanique de la causalité divine; du moment où le temps et l'espace sont des « déterminations essentielles de l'être primitif lui-même, » les choses ne sont plus que des modes, des accidents de l'universelle substance. Épurez, au contraire, l'idée de Dieu de tout élément sensible; rejetez-la hors du temps

1. T. IV. p. 210 (*Critique de la raison prat.*, trad. PICAVET, p. 170).

et de l'espace : la notion d'une action causale de Dieu sur nos actes ou nos pensées devient absurde, contradictoire. Et quand nous parlons de création des choses en soi par Dieu, nous ne devons point entendre sous ces termes un rapport de cause à effet dans le sens d'une succession dans le temps. Sans doute le mode d'action de Dieu sur les choses en soi nous échappe ; mais il nous suffit qu'il n'ait aucune ressemblance avec la causalité naturelle pour que nous puissions concevoir, dans le moi nouménal, un pouvoir de détermination différent du mode de liaison réalisé dans la nature, et indépendant de l'action divine [1].

Une liberté intelligible est donc possible. Mais comment peut-elle coexister dans un même sujet avec la nécessité? Comment l'action morale peut-elle être nécessaire en tant que phénomène, et libre en tant que détermination transcendante? Il faut bien avouer que la solution fournie par Kant est beaucoup moins une conciliation de la liberté et du déterminisme qu'un aveu de l'impuissance où se trouve l'esprit humain de sacrifier l'un des deux termes à l'autre. L'unique moyen, aux yeux de Kant, de sauver la liberté est de la garantir de toute contamination avec l'ordre naturel, d'affirmer la distinction radicale et irréductible des deux points de vue auxquels le sujet se considère lui-même : d'une part, il se *connaît* par l'expérience du sens interne comme un phénomène soumis à la détermination rigoureuse du temps; d'autre part, il se *pense* comme chose en soi, comme être intelligible, étranger à la condition du temps, franc de toute

1. P. 217-220 (181-187).

liaison causale, en un mot libre. Le sujet pensant est à la fois *caractère empirique* et *caractère intelligible;* le caractère empirique est le résultat nécessaire de tout notre passé ; il comprend nos affections, nos dispositions mentales, telles que toute notre vie antérieure les a préformées et, à ce titre, « il n'est plus en notre pouvoir ». Le caractère intelligible, au contraire, est celui que s'attribue le sujet quand il se considère comme affranchi des conditions du temps, comme chose en soi, « déterminable uniquement par les lois qu'il se donne à lui-même par la raison. » A ce point de vue, il n'y a plus ni avant ni après, plus de cause antécédente subie par la raison. Dès lors aucun phénomène du sens interne, ni même la série totale des faits physiques, ne peuvent être considérés comme cause d'une détermination du moi intelligible, mais au contraire comme une *conséquence* (*Folge*) de cette existence intelligible. En d'autres termes, tout phénomène psychique, et par suite tout acte moral, est déterminé par l'ensemble du caractère empirique, mais le caractère empirique lui-même, pris dans sa totalité, dépend du caractère intelligible; il est, suivant la forte expression de Kant lui-même, « le phénomène du caractère que le sujet se donne à lui-même et d'après lequel il s'attribue, comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité des phénomènes mêmes de ce caractère empirique [1] ».

1. P. 214 (176-177). Cf. *Prolég.* : « L'idée de la liberté n'a lieu que dans le rapport de l'intellectuel comme cause, au phénomène comme effet » (p. 269 [184] *note*).

On éprouve un véritable dépit à noter que l'auteur de la Critique, par endroits si prodigue d'éclaircissements, a ramassé dans le raccourci d'une page l'essentiel de cette théorie de la liberté. Et cette page est loin d'être claire. Comment est-il possible d'attribuer au moi nouménal « une causalité indépendante de toute sensibilité »? Les termes mêmes de cette formule semblent contradictoires, s'il est vrai que l'idée de cause est inintelligible hors d'une succession de phénomènes sensibles. Kant eût répondu sans doute que le concept de causalité n'a dans l'espèce qu'une valeur symbolique : tout se passe, dans le domaine moral, comme si le caractère empirique était l'effet sensible, la transposition du caractère intelligible en termes spatiaux et temporels. N'est-ce pas ainsi déjà que, dans la *Dialectique transcendantale,* il interprétait l'idée de Providence? Mais cette autonomie, en quelque sorte métaphorique, de la volonté suffit-elle aux exigences de la conscience morale, qui sont, aux yeux mêmes de Kant, le vrai criterium de la métaphysique de la liberté?

Kant s'est préoccupé de cette difficulté. Il s'efforce de définir le sens que prennent les « sentences de ce merveilleux pouvoir que nous appelons conscience », dans ce système où se mêlent si étrangement le déterminisme naturel et la liberté transcendante. Un homme a beau ruser avec soi-même pour se représenter une action coupable comme une erreur involontaire ou le fait d'un entraînement irrésistible : le repentir veille en lui et rend à la raison ce témoignage que, de l'action

accomplie, il faut toujours remonter, à travers la chaîne des antécédents immédiats, jusqu'à la « spontanéité absolue de la liberté » à laquelle est suspendue toute la nature sensible de l'homme. Et tout comme l'on peut soutenir contre l'argument déterministe de la prescience divine que la prévision de nos actes par Dieu n'empêche point que nous en soyons les auteurs responsables, de même Kant soutient qu'on pourrait, en pénétrant les dispositions morales d'un homme, calculer sa conduite future « avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil » sans être en droit de nier la liberté de cet homme. Ce ne sont donc point nos actes particuliers qui sont libres, mais l'orientation générale qu'a prise notre moi intelligible. Une option originelle a lieu dans l'absolu, de laquelle dépend toute la conduite de notre vie morale. Ne remarque-t-on pas chez certains enfants une méchanceté précoce que l'âge ne fait que mûrir? Et cependant la conscience populaire les tient pour responsables, les juge et les condamne, comme s'ils avaient, dans une région transcendante « accepté librement des principes mauvais et immuables ». Nous ne tarderons pas à retrouver cette conception de la faute originelle dans la philosophie religieuse de Kant[1].

B. Passage de l'idée de liberté aux éléments de la moralité. — Nous sommes dès lors en état de répondre à la question posée au début de l'*Établissement de la métaphysique des mœurs* : Comment la loi morale, sous sa

1. P. 215-217 (177-181).

forme d'impératif catégorique, est-elle possible? Elle est possible « parce que l'idée de la liberté fait de moi un membre d'un monde intelligible ». Si j'appartenais uniquement à ce monde, tous mes actes seraient sans exception conformes à ma volonté autonome; mais, membre d'un monde sensible, je suis sollicité d'un autre côté par des mobiles étrangers; j'affirme donc seulement que je *dois* conformer ma conduite à ma volonté libre. Et ce devoir constitue une affirmation synthétique à priori, puisqu'il établit une liaison entre mes actes indépendamment de tout considérant empirique; de sorte que « l'idée de ma volonté intelligible, pure, pratique en elle-même, s'ajoute à ma volonté (empirique) affectée, par des désirs sensibles... à peu près comme aux intuitions du monde sensible s'ajoutent les concepts de l'entendement[1] ».

Ainsi se trouve établie la condition suprême de tout acte moral. « Le concept de liberté est la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure[2]. » Mais la tâche de la critique est loin d'être achevée. Il lui faut fonder à priori, dans ses éléments essentiels, la moralité qu'elle n'a, dans l'*Établissement de la métaphysique des mœurs*, analysée que d'une façon tout empirique. Et tandis que la critique de la connaissance remontait du donné aux plus hautes conditions rationnelles du savoir, la critique de l'action doit redescendre de la condition aux données, de la raison à la matière sensible de la mo-

1. *Établ. de la métaph. des mœurs*, p. 82 (118).
2. *Critique de la Raison pratique*, p. 98 (2).

ralité. Nous rencontrerons donc, dans l'ordre inverse de celui qu'offrait la critique de la raison pure, des principes, des concepts, des données sensibles de la moralité [1].

a. Principes de la raison pure pratique.

Sous forme de *théorèmes,* Kant établit déductivement les caractères des principes moraux découverts empiriquement dans l'Établissement de la métaphysique des mœurs.

I. *Tous les principes pratiques qui supposent un objet* (matière) *de la faculté de désirer comme principe déterminant de la volonté, sont empiriques et ne peuvent fournir de lois pratiques.*

En effet, tout objet du désir est donné par l'expérience et ne peut déterminer une volonté intelligible. D'autre part, la capacité de sentir varie selon les individus et on n'en peut tirer une maxime objective [2].

II. *Tous les principes pratiques matériels sont, comme tels, d'une seule et même espèce et se rangent sous le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel.*

En effet, tous les principes pratiques matériels supposent également l'existence d'objets, d'une matière extérieure qui s'adresse au sens, non à l'entendement [3].

1. *Ibid. Introd.*, p. 111 (23).
2. P. 118 (31-32).
3. P. 119 (32-33).

III. *Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par la matière, mais simplement par la forme.*

Si, en effet, on enlève par abstraction toute matière, c'est-à-dire tout objet sensible de la volonté, il ne reste rien que la simple forme de la loi. Conservez à la loi morale une matière, vous introduisez la contradiction entre les esprits. Comment mettre d'accord Charles-Quint et François Ier, qui tous deux désiraient Milan [1] ?

Ces principes admis, il est facile de montrer que la liberté et l'impératif catégorique s'impliquent réciproquement. Cette démonstration est l'objet de deux *Problèmes* de l'analytique des principes pratiques.

PROBLÈME I. — *Supposé que la simple forme législative des maximes soit seule le principe suffisant de détermination d'une volonté, trouver la nature de cette volonté.*

Cette volonté doit être libre. En effet, dans la nature, soumise au principe de causalité, les principes déterminants des phénomènes sont eux-mêmes des phénomènes, partant des objets, des matières, et non des formes. Un principe formel ne peut donc être conçu comme déterminant que s'il est pensé hors de toute série causale, c'est-à-dire comme libre.

PROBLÈME II. — Réciproquement : *Supposé qu'une vo-*

1. P. 125-127 (43-46).

lonté soit libre, trouver la loi qui seule est capable de la déterminer nécessairement.

Puisque la liberté est transcendante et ne peut être donnée empiriquement, elle ne peut être déterminée par aucune *matière* sensible, elle ne peut donc être déterminée que par la pure *forme* de la loi [1]. Or la forme pure et à priori d'une loi est, par définition même, universelle, et nous arrivons ainsi, par voie de déduction, à retrouver la loi fondamentale de toute moralité :

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle [2].

b. Les concepts de la raison pure pratique.

Du principe, il nous faut à présent descendre aux conséquences. La volonté est par essence finaliste, elle se propose des objets : sous quels concepts devront rentrer ces objets?

Les anciens et tous ceux des modernes qui déduisent le

1. P. 128-129 (46-47).

2. P. 130 (50). Cette maxime est, aux termes près, identique avec la première de *l'Établissement de la métaphysique des mœurs* (v. supra). On remarquera que Kant a omis de déduire les deux suivantes, mais il est aisé de suppléer à cette lacune : Puisqu'aucune matière étrangère ne doit déterminer la forme de la loi, le sujet devra trouver dans sa propre liberté, dans sa valeur et dans celle d'autrui en tant que personnes libres, l'unique fin digne de son activité. — D'autre part, une volonté libre ne peut évidemment recevoir sa loi d'aucune autorité extérieure; le sujet en tant que volonté raisonnable, est donc son propre législateur; et cette législation, ne déterminant que la forme de la moralité, est nécessairement universelle.

devoir d'une conception du bien devaient nécessairement emprunter cette conception à des données empiriques. Le bien, c'est pour eux l'agréable ou l'utile, ce qui répond à une tendance ou à un besoin de notre nature; le mal est la douleur ou la contrariété d'un de nos penchants. Mais une morale fondée sur la liberté, c'est-à-dire sur un pouvoir de détermination transcendant, ne peut faire dépendre le devoir des suggestions de la sensibilité; c'est, au contraire, du principe que résultera la détermination des concepts : le bien n'est donc autre chose que la conformité, et le mal que l'opposition de la volonté à la loi morale, — conformité, ou opposition *formelles,* accord ou désaccord d'*intention;* car la conformité extérieure, *matérielle,* ne constitue que la *légalité,* et non point la *moralité* de l'acte [1].

D'ailleurs une difficulté se présenterait, si l'on prétendait mesurer la valeur du mérite à la quantité de bien réel introduite dans le monde sensible par l'activité morale. Soumis à la loi de causalité, le monde sensible est le domaine de la raison dans son usage théorique ; celle-ci nous apprend ce qu'*est* le monde sensible, et ne nous dit rien de ce qu'il *doit* être. Au reste, la raison pratique ne dispose pas, comme l'entendement théorique, d'une intuition propre pour appliquer ses concepts au réel. Tout ce que nous pouvons faire, en pratique, est de nous de-

1. L'allemand, comme le remarque Kant, offre le grand avantage d'exprimer par des termes différents ces deux sens du bien et du mal : *Wohl* et *Uebel*, bien et mal physiques, sensibles, plaisir et peine; *Gute* et *Böse*, bien moral et mal moral. P. 168 (104).

mander : voudrais-je de toute ma volonté appartenir à une nature où telle action que je me propose deviendrait une loi de cette même nature ? Consentirais-je à faire partie d'un univers où un mensonge commis par moi s'intégrerait dans l'ordre naturel des choses ? Il m'est ainsi possible de considérer pratiquement « la nature du monde sensible comme le *type* d'une nature intelligible », de concevoir une réalisation de la seconde dans la première. Mais il va sans dire que ce rapprochement mental n'a d'autre valeur que celle d'un symbole et d'autre fonction que de rendre pratiquement possible le passage de l'idée de la loi à des résolutions pratiques. En droit, comme en fait, nous ne sommes maîtres que de nos intentions, et nous ne pouvons assujettir la nature aux décrets de notre liberté [1].

c. Le sentiment moral : Kant et Rousseau.

Dans ces conditions, on peut se demander si la loi morale, purement transcendante, et la notion toute abstraite de bien et de mal ne resteront pas pour l'agent moral des formules vides, sans efficacité pratique. Ne faudrait-il pas qu'une impulsion sensible vînt à l'appui de l'impératif catégorique ? Mais comment faire intervenir le sentiment sans altérer le pur caractère d'une loi qui doit être obéie pour elle-même, parce qu'elle est la loi ? Et comment déterminer à priori un sentiment qui soit digne de collaborer à l'accomplissement de la loi ?

1. P. 177-182 (119-126).

Kant n'a pas craint d'opérer cette déduction. « Nous avons ici, dit-il, le premier et peut-être aussi le seul cas, où nous puissions déterminer par des concepts à priori le rapport d'une connaissance... au sentiment de plaisir ou de peine [1]. » En effet, nous savons à priori que la loi morale doit déterminer la volonté indépendamment de tout attrait sensible. Elle porte donc préjudice à ce qui en nous est nature, à l'égoïsme (*Selbstsucht*), et produit nécessairement par là-même un sentiment de douleur. Mais, d'autre part, la loi est « quelque chose de positif en soi » ; elle ne doit donc pas produire seulement le sentiment négatif de peine, mais un sentiment positif qui en soit la contrepartie. Ce sentiment positif, que nous éprouvons à l'égard de la loi, en tant qu'elle affaiblit ou anéantit les prétentions de notre amour-propre naturel, est le *respect* (*Achtung*) de la loi elle-même, et ce sentiment « produit par un principe intellectuel,... est le seul que nous connaissions parfaitement à priori et dont nous puissions apercevoir la nécessité ». Il est vraiment l'effet de la loi morale, bien loin de lui être antérieur et de lui servir de fondement [2].

Ce respect est de nature purement intelligible ; il est si peu un sentiment de plaisir qu'on ne s'y laisse aller souvent qu'à contre-cœur. Fontenelle disait : « Devant un grand seigneur, je m'incline, mais mon esprit ne s'in-

1. P. 184 (130).

2. P. 185-187 (131-133). Cf. p. 192 (141) : « Le respect pour la loi morale doit être considéré comme un effet positif, mais indirect de cette loi sur le sentiment, en tant qu'il affaiblit l'influence contrariante des penchants ». Cf. *Doctr. de la vertu*, p. 225 (43).

cline pas ». Kant ajoute : « Devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je perçois une droiture de caractère portée à un degré que je ne me reconnaissais pas à moi-même, mon esprit s'incline, que je le veuille ou non, et si haut que j'élève la tête pour ne pas lui laisser oublier ma supériorité[1] ». En vain nous cherchons à nous dérober à cette impression ; nous rusons pour déguiser notre devoir sous les dehors de notre intérêt. Nous distinguons si bien même le devoir du plaisir, que l'attrait de certains devoirs en altère fatalement pour nous la pureté. De là ce *rigorisme* de la morale kantienne que Schiller raillait plaisamment dans une épigramme célèbre :

Scrupule de conscience : *Je rends volontiers service à mes amis. Hélas! Je le fais avec plaisir, et je suis ainsi rongé par l'idée que je ne suis pas vertueux.*

Solution : *Tu n'as pas le choix : tu dois chercher à les mépriser, et à faire ainsi avec répugnance ce que le devoir t'impose*[2].

Sophisme de poète, d'ailleurs! Car la répugnance n'est pas moins un mobile sensible que le plaisir. Se proposer comme fin de l'activité une action qui coûte, parce qu'elle répugne, c'est encore offrir une matière à la volonté comme principe déterminant. La *vertu* consiste donc dans l'effort pour accomplir la loi par pur « sentiment moral », par simple respect de la loi, à l'exclusion de tout mobile sensible, quel qu'il soit. Lutte

1. P. 189 (137).
2. *Poèmes de la troisième période : les Philosophes.*

difficile, sans doute, mais qu'il est cependant possible à tout homme d'affronter. Car si la *sainteté*, qui serait l'adéquation parfaite de la volonté et de la loi, est, dans les conditions présentes de la vie, un idéal inaccessible, du moins l'effort est-il à la portée de toutes les volontés. L'homme vertueux ne se raidira pas dans l'attitude arrogante du stoïcien qui croit avoir réalisé l'idéal du sage, pas plus qu'il ne s'attendrira avec certains « romanciers ou éducateurs sentimentaux », sur l'excellence de sa nature sensible et de ses dispositions au bien. Il aura le « courage de la vertu » sans en avoir « l'orgueil chimérique » ni le « mysticisme » (*Schwärmerei*) [1].

Au nombre des « romanciers ou éducateurs sentimentaux », Kant rangeait certainement Rousseau, et il n'est pas sans importance, au terme de cette analyse, de rechercher en quoi l'auteur de la Critique se sépare de celui d'*Émile*, pour lequel nous avons dit plus haut quelle sympathique admiration il professait [2]. Nous déterminerons du même coup le sens précis de l'idée kantienne de loi morale.

Qu'on se reporte à la tirade célèbre du Vicaire savoyard : « Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu! C'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions! » Presque tous ces termes, Kant aurait pu

1. P. 194-200 (145-154).
2. V. Supra, p. 46.

les reprendre, car il admet aussi que l'homme, en consultant la voix intérieure, y trouve un guide infaillible, identique chez tous les êtres raisonnables; que la loi vient de nous, et non du dehors; qu'elle établit enfin notre royauté au sein de la nature sensible. Mais un mot, celui d'*instinct*, suffit à dénoncer l'opposition foncière des deux moralistes. Pour Rousseau, la loi morale est une donnée immédiate de la conscience empirique, une loi toute faite que la réflexion découvre en nous, comme elle y trouve, d'après les nativistes, la notion d'absolu ou le principe de causalité. D'après Kant, au contraire, « nous avons conscience de lois pratiques pures comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en remarquant la nécessité avec laquelle la raison nous les impose et en faisant abstraction de toute condition empirique[1]. » De même donc que la conscience empirique, dans l'ordre du savoir, ne saisit point immédiatement les principes de l'entendement, mais remonte de l'expérience aux principes, c'est-à-dire de la matière à la forme, de même, dans l'ordre moral, la conscience empirique saisit bien des jugements et des sentiments moraux dans l'expérience de la vie pratique, mais elle ne découvre la loi que par une analyse transcendantale des conditions à priori qui rendent ces jugements et ces sentiments possibles. La loi morale, sans doute, est donnée dans la conscience de tout être raisonnable[2]; elle est un fait;

1. P. 129 (18).
2. Cf. *Doctr. de la Vertu*, p. 226 (45) et 171 (101) et suiv.

mais non pas un fait ordinaire, au sens expérimental du mot auquel correspondrait l'allemand *Thatsache :* elle est un *fait de la raison* (*Factum der Vernunft*) [1], « fait unique, d'ailleurs, de la raison pure qui s'annonce par là comme originairement législatrice : *Sic volo, sic jubeo* [2] ». Par *factum,* il faut donc entendre bien moins une donnée qu'un *acte*, une spontanéité analogue à celle de l'entendement théorétique, avec cette différence que la spontanéité de l'entendement n'a de sens et ne devient consciente que dans son application à une intuition sensible, tandis que la spontanéité de la raison pratique pose la maxime de la loi antérieurement à toute réalisation expérimentale.

La raison profonde de cette opposition entre Rousseau et Kant doit être cherchée dans leur conception différente de la liberté. Rousseau aperçoit la liberté dans le caractère empirique, Kant dans le caractère intelligible de l'homme ; elle est, pour le premier, un pouvoir naturel ; pour le second, elle est contradictoire avec l'idée même de nature et n'est possible que dans un ordre supérieur à la nature. L'être moral, chez Rousseau, fait partie d'un univers sensible harmonieusement ordonné ; il appartient, chez Kant, à la cité idéale des volontés bonnes.

C'est donc, à ce qu'il semble, bien moins le pendant, que l'antithèse voulue de la tirade du Vicaire Savoyard qu'il convient de voir dans l'apostrophe célèbre de la

1. P. 131 (51).
2. P. 132 (52).

Critique de la raison pure : « *Devoir !* nom sublime et grand! tu ne renfermes rien d'aimable ni d'insinuant, mais tu réclames la soumission; cependant, pour ébranler la volonté, tu ne menaces de rien de ce qui éveille dans l'âme (*Gemüth*) une aversion naturelle ou l'épouvante; mais tu poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme, et qui cependant gagne elle-même, malgré nous, la vénération, sinon l'obéissance, devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret! Devoir! Quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble descendance qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, et de laquelle dérive la condition essentielle de la seule valeur que les hommes puissent se donner? Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même, en tant que partie du monde sensible, ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir... Ce ne peut être que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature[1]. »

III. — LES POSTULATS DE LA RAISON PRATIQUE.

a. L'antinomie de la raison pratique.

Nous avons vu comment la raison spéculative, non contente du travail de liaison opéré dans le divers par

1. P. 200-201 (155-156).

l'entendement, s'élève à l'idée de la totalité des conditions, au concept d'absolu. Dans son usage pratique, la raison obéit à la même tendance nécessaire : elle s'élève à l'idée de la totalité absolue de son objet, et donne à ce concept le nom de *souverain bien.* Par ce terme il faut entendre l'ensemble de tous les biens, aussi bien les biens sensibles, plaisirs, santé, que le bien proprement moral, la vertu. Un être parfait, qui aurait en même temps la toute puissance, unirait en lui vertu et bonheur. Perfection du vouloir et perfection de la jouissance constituent le souverain bien.

Mais ce qui est conciliable dans l'absolu devient contradictoire chez l'homme, et nous nous heurtons à une véritable *antinomie* de la raison pratique : d'une part l'*Analytique* de la raison pratique a démontré que les maximes du bonheur et celles de la vertu sont radicalement différentes ; elles ne peuvent être déduites analytiquement l'une de l'autre; d'autre part, la raison nous sollicite de réaliser complètement l'union, la synthèse du bien moral et de la félicité. Comment la *Dialectique* de la raison pratique résoudra-t-elle cette contradiction?

Puisque les deux termes *bonheur* et *vertu* ne peuvent être unis par une relation analytique, il ne peut y avoir entre eux qu'un rapport synthétique, un rapport de causalité. Or nous savons déjà que le bonheur ne peut être cause de la vertu, qui reposerait, à ce compte, sur un fondement empirique. La vertu peut-elle donc être considérée comme cause du bonheur? Mais comment une relation de causalité serait-elle possible entre l'idée

rationnelle de vertu et le concept expérimental de bonheur? L'affirmation de la causalité est donc impossible dans les deux cas, et l'antinomie semble insoluble.

Elle l'est, en effet, au point de vue spéculatif. Mais rien n'empêche, même à ce point de vue, de *penser* la vertu comme une condition du bonheur, tandis que la relation inverse ne saurait même être pensée. Certes, ce rapport ne peut être l'objet d'une connaissance (*Erkennen*); il est simplement reconnu comme *possible*, de la même façon que la causalité exercée par le caractère intelligible sur le caractère empirique. Dès lors, la raison pratique est en droit d'affirmer ce rapport de la vertu et du bonheur, qui confère à la moralité un caractère rationnel d'unité et de perfection; et toute difficulté disparaît du moment où l'on renonce à concevoir ce rapport sur le modèle de la causalité des phénomènes [1].

b. Raison spéculative et raison pratique.

Ce droit de la raison pratique à affirmer, là où la raison spéculative se borne à reconnaître des possibilités, est ce que Kant appelle le *Primat* de la raison pratique sur la raison spéculative. Non pas, sans doute, qu'il y ait en nous deux pouvoirs essentiellement distincts : « Il n'y a toujours qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes à priori ». Mais, par son *usage pratique*, la raison

1. P. 229-240 (201-218).

pure, apportant avec elle un « principe original à priori », la loi du devoir, auquel sont liées inséparablement certaines affirmations théoriques, l'existence de la liberté et d'un moi intelligible, dépasse son usage spéculatif. Dès lors, la raison spéculative, bien loin de se sentir atteinte dans ses droits, doit tirer le meilleur parti des affirmations de la raison pratique, « les comparer et les coordonner avec tout ce qu'elle a en son pouvoir comme raison spéculative », en se souvenant simplement « qu'il ne s'agit pas en ce cas pour elle d'une vue plus pénétrante, mais d'une extension de son usage à un autre point de vue. » Cette réserve formulée, il convient de reconnaître que la métaphysique de la nature est redevable à celle de la liberté de services qu'elle ne saurait lui rendre[1].

c. *L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.*

Elle lui doit, nous le savons déjà, la certitude d'une réalité transcendante de la liberté. Elle lui doit en second lieu la justification des deux principales croyances religieuses. La raison pratique, en effet, commande l'entier accomplissement du devoir et l'union du bonheur et de la vertu. Comment la réalisation d'un tel commandement sera-t-elle possible dans une vie limitée, qui n'est, chez les meilleurs, qu'une longue et douloureuse bataille contre la nature sensible? La sainteté, qu'il nous

1. P. 240-243 (218-222).

est imposé comme un devoir de rechercher, ne pourra donc être réalisée qu'au delà des bornes et des conditions sensibles de la vie présente, grâce à une survivance indéfinie de l'âme après la mort[1].

Mais qui donc réalisera cet accord suprême de la vertu et du bonheur, cette harmonie des bonnes volontés et de l'univers sensible? Nous ne pouvons que vouloir cet accord, conformément à la loi, mais nous ne pouvons le consommer. Seul l'auteur même de l'univers, législateur à la fois des choses et des volontés, pourra superposer à l'ordre naturel l'ordre moral recherché par notre effort. L'immortalité de l'âme est ainsi le postulat nécessaire pour l'accomplissement intégral de la loi par notre volonté, et l'existence de Dieu est postulée par la nécessité morale d'un accord de la nature et de la liberté[2]. Ici apparaît en pleine lumière la primauté de la raison pratique sur la raison spéculative. Ce que la seconde admettait seulement à titre de possibilité, de problème ou d'idéal, est désormais fondé sur les besoins communs de toute raison agissante, de toute volonté raisonnable. Pas plus que la liberté, d'ailleurs, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ne reçoivent des exigences de la vie pratique le caractère d'objets *connaissables*. Ces trois idées relèvent, non de la science, mais de la *croyance pratique*. Et si l'on peut dire, comme nous le verrons plus loin, qu'elles conduisent à la religion, c'est à la condition de dégager celle-ci de toute

1. P. 243-245 (222-226).
2. P. 245-254 (226-240).

prétention au dogmatisme objectif, et d'y voir simplement une interprétation de nos devoirs considérés comme des commandements divins[1].

1. P. 254-272 (240-268). Cf. infra le chap. sur la *Philosophie religieuse.* — A la fin de la *Critique de la raison pratique*, comme à la fin de la *Critique de la raison pure*, se trouve une *Méthodologie.* Kant y étudie le meilleur moyen de faire connaître le devoir. C'est moins la théorie, que l'*éducation*, qui doit s'attacher surtout à provoquer la réflexion morale. Le jugement moral doit devenir « une espèce d'éducation naturelle accompagnant toutes nos propres actions libres aussi bien que l'observation de celles d'autrui » (p. 284-286). Nous n'insistons pas sur ces idées que nous retrouverons à propos de la pédagogie.

CHAPITRE VI

MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS

SOURCES, OBJET, DIVISION.

Il nous a fallu, on se le rappelle, pour esquisser d'après Kant la Métaphysique de la nature, tirer parti d'un court opuscule et de notes posthumes obscures et confuses ; force nous a été parfois de mêler la conjecture à l'analyse. Nous nous trouvons, au contraire, en pleine sécurité pour entreprendre l'exposé de la Métaphysique des mœurs ; la doctrine est bien définie et les textes surabondent. Ce sont d'abord les deux ouvrages volumineux, et d'une lourdeur quelque peu sénile, dont l'ensemble constitue la *Métaphysique des Mœurs : Doctrine du Droit* et *Doctrine de la Vertu,* publiés tous deux, à quelques mois d'intervalle, en 1797. Ce sont aussi les très nombreux essais de morale et de droit, que Kant a complaisamment multipliés pendant sa féconde vieillesse, et dont quelques-uns appartiennent encore à la bonne époque critique.

La Métaphysique de la nature avait pour objet de fonder, sur la base établie par la critique de la raison spé-

culative, un système complet et rationnel des concepts et des principes à priori de la physique. Pareillement, sur les fondements reconnus et affermis par la critique de la raison pratique, la Métaphysique des mœurs doit élever à priori le *système rationnel des devoirs.* Il ne s'agit donc pas d'une sorte de physiologie descriptive des mœurs et des caractères, mais d'une détermination purement déductive des principes essentiels à la conduite humaine [1].

Comment diviser cette enquête? Quelle que soit la nature des actes moraux, il convient toujours de distinguer deux éléments : d'une part, la *loi* qui représente l'acte comme obligatoire, et, d'autre part, le *mobile* qu'elle met en jeu dans le sujet auquel elle commande. Une même loi peut être accomplie au nom de mobiles très différents : par pur respect de la loi, ou en vertu d'une sollicitation de la nature sensible, crainte ou désir. D'où il suit que le système de nos devoirs, qui est la législation, doit être envisagé à un double point de vue : législation *morale,* au nom de laquelle les actes sont accomplis par pur respect de la loi; législation *juridique* qui ne règle que la conformité extérieure des actes à la

1. T. V, p. 1-17. (Trad. BARNI. *Doctrine du Droit,* 1-24. A la p. 16 (23), Kant réserve pour une science ultérieure, qu'il appelle *Anthropologie morale* et qui devait former la seconde partie de la philosophie pratique, l'étude de ce que l'expérience peut nous apprendre sur la pratique des lois morales, sur l'enseignement des principes moraux, etc. Cette seconde partie n'a jamais été écrite. N'oublions pas toutefois que l'*Anthropologie* de Kant a un caractère pragmatique : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

loi, quel qu'en soit le mobile intérieur. Un grand nombre de devoirs échappent à la législation juridique et ne relèvent que de la conscience : ce sont les *devoirs de vertu*. D'autres, tout en relevant du tribunal intérieur, auquel nul acte n'échappe, peuvent être l'objet d'une législation extérieure ; telle est, par exemple, l'obligation de tenir ses engagements ; ce sont les *devoirs de droit*. De là la division dichotomique de la *Métaphysique des mœurs* en *Doctrine de la vertu* et *Doctrine du Droit*. C'est la seconde qu'il nous faut, avec Kant, aborder la première[1].

A. Doctrine du droit.

a. Notions préliminaires.

Qu'est-ce que le droit? Il ne s'agit point ici du *droit positif*, des lois établies en tel lieu ou en tel temps, mais des principes immuables qui doivent, à priori, servir de fondement à toute législation extérieure, du *droit rationnel*, du *droit naturel* (*jus naturæ*). A ce point de vue, l'analyse découvre trois éléments dans l'idée de droit : 1°) Le droit commence avec les rapports des personnes entre elles, et il n'y a pas de droit proprement individuel. 2°) Le droit ne détermine pas un rapport entre la liberté de l'un et le désir de l'autre, comme dans la bienfaisance, mais un rapport entre les libertés de

1. P. 17-20 (25-29).

deux personnes morales; 3°) Dans ce rapport, il n'y a pas lieu de considérer le but que chaque personne peut poursuivre, la *matière* de son acte, mais la *forme* seule du rapport de deux libertés. Et l'on peut ainsi définir le droit : « L'ensemble des conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous. » D'où ce *principe général* du droit : *Est juste toute action dont la maxime permet à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous;* et cette *règle* fondamentale : *Agis extérieurement de telle sorte que l'usage de ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une règle générale.*

Le droit implique la faculté de contrainte. Si un obstacle, en effet, s'oppose à la liberté quand elle obéit à des lois générales, cet obstacle, vînt-il d'une autre liberté, est un obstacle à la justice elle-même, et la contrainte devient juste, en tant qu'elle écarte les obstacles opposés à la justice [1]. Le droit, quand il fait appel à la contrainte, est le droit *strict;* mais on peut aussi concevoir un *droit large,* celui dans lequel la faculté de contraindre ne peut être déterminée par aucune loi. Par exemple, dans une société commerciale, un associé dépense plus d'activité que les autres, et réclame une part supérieure de bénéfices; il n'a pour lui qu'un droit large, que Kant

1 P. 29-32 (42-45). Hufeland (*Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig, 1785), soutenait que la contrainte est une obligation fondée sur le devoir de tout homme de travailler au perfectionnement de l'humanité et d'écouter tout ce qui entrave ce progrès. Kant, dans la *Récension* qu'il fit de cet ouvrage (t. V, p. 359-362, trad. Barni, p. 267-272), maintient que la contrainte n'est qu'un droit et nullement un devoir.

appelle encore droit *équivoque* ou d'*équité*, et qui parfois peut se traduire par la maxime célèbre : *summum jus, summa injuria*. Inversement, la contrainte est possible à défaut de droit : tel est le cas d'un naufragé qui, pour sauver sa vie, arracherait une bouée de sauvetage à son compagnon d'infortune. Aucun tribunal ne punirait cette violence que la conscience réprouve : cette forme du droit large est le droit de *nécessité* [1].

Ces notions établies, Kant adopte la division usuelle du droit en droit *privé* et droit *public*. Abordons la théorie du troit privé.

b. Droit privé.

Si j'appelle propriété (*Besitz*), c'est-à-dire *mien de droit*, ce dont aucune autre personne ne peut disposer sans mon consentement qu'en me lésant moi-même, j'en conclus que tout droit privé est une propriété et la question fondamentale du droit privé se ramène à celle-ci : comment la propriété est-elle possible en droit?

Par opposition à la possession de fait, ou possession *sensible*, la propriété est une possession *intelligible*; elle existe même quand l'objet n'est pas à ma disposition, car elle n'exprime pas un rapport entre ma liberté et cet objet, mais entre ma liberté et celle d'autrui qui consent à reconnaître mon droit et renonce à toute prétention sur l'objet. Cette renonciation suppose elle-même un état antérieur dans lequel aucune volonté n'était exclue d'aucune propriété, une *communio possessionis ori-*

1. P. 32-37 (46-53).

ginaria. Il ne s'agit là, bien entendu que d'une communauté idéale, logiquement antérieure à l'appropriation individuelle, et Kant croit d'ailleurs que l'histoire n'a conservé aucune trace d'organisation communiste. Il entend simplement que le droit de propriété ne peut émaner que de la volonté collective de tous les individus [1].

Il en résulte qu'il n'y a pas de droit privé originaire; tout droit est dérivé, *acquis*. L'acquisition est *originaire* quand je fais mien ce qui n'appartenait à personne; toute propriété provient ainsi d'une acquisition originaire, appelée première occupation.

Trois sortes de choses peuvent être acquises : les choses matérielles, les obligations des personnes et les personnes elles-mêmes. De là la triple division du droit privé en droits *réel, personnel* et *personnel-réel* [2].

Le droit *réel* (*jus in re*) ne se rapporte pas à proprement parler aux choses, mais à la volonté collective qui nous permet d'user individuellement de cette chose. Ce droit a dû porter originairement sur le sol, car si le sol ne m'appartient pas, il me sera impossible de mettre en sûreté les meubles qu'il supporte. La propriété du sol, d'après ce qui a été établi plus haut, suppose à l'origine une première occupation; mais cette occupation est précaire tant que la société civile, émanée de la volonté collective, ne l'a pas consacrée, et, en quelque sorte, rendue rationnelle, d'empirique qu'elle était. Quant au

1. P. 47-61 (65-84). Plus loin, cependant, p. 70 (96) il fait allusion à la communauté du sol en Mongolie.

2. P. 62-64 (84-87).

travail, que certains juristes invoquent comme le véritable fondement du droit de propriété, il suppose lui-même une occupation préalable [1].

La légitime possession de la terre entraîne le libre usage de tous les biens qu'elle renferme, et qui sont comme des accidents inhérents à une substance. Réciproquement, nul ne peut avoir aucun droit sur la terre d'autrui, à moins d'y être autorisé par un contrat. A ce propos, Kant s'élève avec vigueur contre l'hypocrisie (*Jesuitismus*) de la colonisation qui, sous prétexte de civilisation, s'approprie par force, ou même par des « achats fictifs », le sol occupé par des peuples inférieurs [2].

Le droit sur les obligations des personnes, à la différence du droit réel, ne peut se fonder sur l'occupation. Le dernier, concernant une matière brute, est unilatéral ; le premier, concernant des personnes, doit être bilatéral ; autrement, il ne serait que l'oppression d'une liberté par une autre ; en un mot, il suppose la réciprocité de deux promesses simultanées, c'est-à-dire un contrat, et se fonde ainsi directement sur l'impératif catégorique qui commande l'observation de la parole donnée. Kant distingue trois sortes de contrats : contrat *gratuit* (prêt, donation, etc.), — contrat *onéreux* (vente, louage d'objet ou d'ouvrage, etc.), — et contrat d'*assurance* (gages, cautions personnelles, etc.) [3].

1. P. 64-69 (88-95).
2. P. 71 (96). Cf. p. 191 (232).
3. P. 76-81 (103-110) et 91-93 (123-126). Kant revient à ce propos,

Enfin le droit *personnel-réel* n'est autre que le droit *domestique. Personnel* en ce sens qu'il a pour objet des personnes, il est *réel* en ce sens qu'il confère une véritable possession de ces personnes. Il suppose plus qu'un simple contrat, mais une loi extérieure qui consacre l'autorité d'une personne sur une autre.

Le mariage, ou droit *conjugal,* rend seule légitime et morale l'union des sexes : hors de lui, dans le rapprochement libre et passager, l'homme et la femme font l'un de l'autre et d'eux-mêmes des instruments de jouissance et non des fins en soi. Le mariage véritable est une union de personnes égales qui se donnent pleinement l'une à l'autre, car la personne est indivisible. Il en résulte que la polygamie est condamnée. Toutefois la domination de l'homme sur la femme est légitime, pour autant qu'elle fait « tourner au profit de la communauté la supériorité naturelle du sexe fort ».

La naissance des enfants crée, au profit de ces derniers, qui n'ont point demandé la vie, le droit, vis-à-vis des parents, d'être mis en état de se suffire un jour à eux-mêmes. De là les devoirs des parents, qui impliquent en retour le droit, pour ceux-ci, de commander tant que l'enfant a besoin d'être dirigé. Les droits cessent de part et d'autre dès que l'enfant est en état de subvenir à son existence.

p. 97 (131) sur l'*Illégitimité de la contrefaçon des livres* qui avait fait l'objet d'un article de la *Berlin. Monatsschrift*, en 1785 : Le contrefacteur n'a pas reçu mandat de la part de l'auteur et porte ainsi atteinte au contrat personnel conclu entre celui-ci et l'éditeur (p. 345 (271) et suiv.).

Enfin les rapports entre les maîtres et les serviteurs sont de nature contractuelle. Un domestique n'est point une chose; le contrat ne saurait altérer son caractère de personne; l'esclavage, même volontaire, ne saurait être valable en droit, et l'engagement à temps lui-même peut toujours être dénoncé par l'une des parties[1].

c. Droit public.

La naissance du droit public est logiquement postérieure à celle du droit privé; il y a déjà un tien et un mien à l'état de nature, mais précaire et dénuéde toute garantie. Le droit civil apparaît du jour où la société, qui a toujours existé ne fût-ce qu'à l'état familial, s'est organisée à l'état *civil* en vue de la protection mutuelle des droits privés. L'homme n'a d'ailleurs pas besoin d'attendre que la violence se soit exercée à son détriment, pour désirer entrer dans une société civile; il peut prévoir à priori qu'entre les individus les meilleurs, groupés en société naturelle, l'étendue respective des droits privés peut prêter à la controverse. Il est donc nécessaire qu'une autorité supérieure aux volontés individuelles serve d'arbitre et, au besoin, assure par la contrainte l'observation du droit. Cette autorité est la loi[2].

§ 1. — Droit politique (*Staatsrecht*).

La réunion d'un certain nombres d'hommes sous des lois juridiques s'appelle *État*. Un État *idéal* (*in der Idee*)

1. P. 82-90 (111-122).
2. P. 143-145 (165-168).

suppose à priori trois formes distinctes de l'autorité; il faut faire les lois, gouverner conformément à ces lois, enfin juger les différends qui peuvent s'élever au sujet de leur application; de là la distinction des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire.

Il n'y a de loi vraiment juste que celle qu'une volonté se donne à elle-même; dérivée d'une volonté étrangère, la loi risque de faire violence aux volontés qui la subissent. Le pouvoir législatif ne peut donc appartenir qu'à la volonté collective des membres de la société.

Les attributs essentiels de la qualité de citoyen sont la *liberté,* ou faculté de n'obéir à d'autres lois que celles qu'on a consenties soi-même, *l'égalité,* qui consiste à ne reconnaître d'autre supérieur que celui auquel on a le droit d'imposer certaines obligations juridiques en retour de celles qu'il a le droit d'imposer aux autres, enfin l'*indépendance,* qui consiste à ne devoir qu'à soi-même son existence et sa conservation. Cette dernière condition amène Kant à refuser le droit de vote aux serviteurs, ouvriers ou employés, aux femmes et aux enfants, sans que ceux-ci cessent d'ailleurs d'être vis-à-vis de la loi des personnes morales, libres et respectables[1].

Chacun des trois pouvoirs est le complément nécessaire de l'autre et ils sont dans l'État comme trois personnes morales égales, mais distinctes. Aucun ne doit empiéter sur les attributions des deux autres. Le pouvoir

1. P. 145-149 (168-173). Cf. sur les droits du citoyen l'opuscule : *Cela peut être bon en théorie mais ne vaut rien en pratique,* même vol. p. 382 (354) et suiv.

exécutif, notamment, ne peut, sans abus, établir aucune loi. Le législateur est vraiment le *souverain* [1].

Dans une longue *Remarque générale,* à laquelle la date de l'ouvrage donne un intérêt tout particulier, Kant examine les droits du citoyen vis-à-vis du pouvoir politique. Le contrat qui existe entre le souverain et le peuple ne doit pas être considéré comme un fait historique, mais comme un rapport d'ordre rationnel. Il est donc oiseux de se demander si, dans le passé, le pouvoir a précédé la loi ou s'il en dérive. Dans une société, le citoyen n'existe comme tel que par la loi et, en la discutant, il se met de lui-même hors la loi. C'est ce qu'on exprime en disant que le souverain, dans l'État, n'a que des droits et point de devoirs vis-à-vis des sujets. Le souverain violât-il la loi, le sujet doit obéir, sans autre droit que celui de se plaindre.

Il en résulte que toute révolution est illégitime, et que le souverain seul est en droit de corriger les vices de la constitution. A plus forte raison le souverain déchu ne peut-il être puni, car, du jour de sa chute, il n'est plus qu'un simple particulier en qui l'on ne peut atteindre le vrai coupable. L'exécution de Charles Ier et celle de Louis XVI sont des « crimes inexpiables », en ce qu'elles renversent le principe même de la juridiction. Toutefois la Révolution française de 1789 se trouve parfaitement légitime, car Louis XVI, en convoquant les États-Généraux pour mettre ordre aux embarras financiers de son gouvernement, s'est moralement démis

1. P. 150 (170).

du pouvoir législatif et même du pouvoir d'exécution sans contrôle[1]. En tout cas, une fois la révolution accomplie en fait, l'illégalité de son origine ne saurait dispenser le citoyen du devoir d'obéissance ; toute constitution en vigueur doit être respectée, de quelque source qu'elle émane[2].

C'est donc en pur théoricien que Kant compare, après Montesquieu, les trois formes de gouvernement : autocratique, aristocratique et démocratique. Le premier, pour être le plus simple, n'est pas nécessairement le meilleur, pas plus que le dernier, malgré sa complexité, n'est forcément le pire. Ce dernier est même le seul vraiment conforme à la véritable origine du droit, et l'idéal, « la vraie république », serait un « système représentatif du peuple institué pour protéger ses droits en son nom, c'est-à-dire au nom de tous les citoyens réunis et au moyen de ses délégués[3] ».

Kant examine enfin en détail les principaux droits du souverain. Il est propriétaire *éminent* du sol, en ce sens qu'il représente le principe suprême de toute propriété civile, mais il n'en doit avoir nulle part la propriété privée. Le souverain ne doit posséder aucun domaine privé. Quelle autorité, en effet, pourrait, en cas de conflit, décider entre lui et les sujets ? De même, aucun ordre religieux ou laïque ne peut être considéré comme propriétaire perpétuel.

1. P. 178 (214).
2. P. 156 (183) et 176 (212).
3. P. 175-178 (209-214).

Le souverain peut, avec le consentement du peuple, lever des impôts et exiger le service militaire. Une partie des impôts devra être consacrée au soulagement des pauvres : à cette condition seule, l'État peut et doit interdire la mendicité.

La religion, en tant qu'elle se réduit à un sentiment intérieur, échappe à tout contrôle de l'État; celui-ci ne doit point adopter de religion officielle et aucun citoyen ne peut être exclu des affaires publiques en raison de ses croyances. L'État doit seulement veiller au maintien de la liberté religieuse et parer à tout empiètement de l'Église dans le domaine civil.

L'État nomme aux fonctions et peut conférer des dignités personnelles; mais il ne peut instituer une noblesse héréditaire, car il est contraire au droit qu'un citoyen, du fait de sa naissance, soit investi d'un privilège[1].

Reste enfin la question du droit pénal. Le fondement de ce droit n'est pas l'intérêt de la société, ni même celui du coupable; il est contraire au principe de la dignité humaine de prétendre améliorer un homme malgré lui. Le véritable principe de la pénalité est simplement l'idée de justice; le châtiment est une réparation de l'injustice commise. « Malheur à celui qui adopte cette maxime pharisaïque. *Mieux vaut la mort d'un homme que la ruine de tout un peuple!* Car, quand la justice disparaît, il ne vaut plus la peine que des hommes vivent sur la terre[2]. » Quant à l'étendue du châtiment,

1. P. 157-166 (184-196).
2. P. 167 (199).

elle doit être réglée d'après le principe d'une juste égalité entre le crime et le châtiment : le vol sera puni d'une amende, l'offense d'une humiliation, le meurtre de la mort. C'est donc « par un faux sentiment d'humanité » que Beccaria s'est fait l'adversaire de la peine de mort. Quant au droit de grâce, le souverain ne peut en toute justice l'exercer que pour les attentats contre sa personne; sinon, il commettrait une injustice au détriment de la victime et en faveur du coupable[1].

§ 2. — Droit des gens (*Völkerrecht*).

Les relations juridiques que nous venons d'étudier ne sont possibles qu'au sein d'une société civile. L'autorité de l'État, née de la volonté collective du peuple, ne peut réaliser la justice que parmi ceux dont elle émane. Mais autour d'elles, les sociétés civiles rencontrent d'autres sociétés analogues avec lesquelles elles ne sont liées par aucun contrat, et, comme la surface habitable du globe est limitée, les différents groupes humains sont astreints à vivre dans une sorte de communauté. A défaut de lois internationales, ils constituent une société naturelle, analogue à celles où vivaient les individus avant l'organisation des sociétés civiles. A vrai dire, un pareil état est un état de guerre, alors même que les hostilités n'y sont point ouvertes; le plus fort y fait la loi; cet état est donc « injuste au plus haut point[2] ».

1. P. 166-174 (197-211).
2. P. 180-181 (216-218).

Cependant la guerre proprement dite, la guerre elle-même est soumise, sinon à des règles juridiques, du moins à des lois morales qui constituent le droit de la guerre. Est légitime la guerre défensive ou l'attaque qui a pour objet de prévenir l'agression d'une puissance rivale, quand celle-ci menace sa rivale par des préparatifs extraordinaires. Est condamnable toute guerre de représailles, d'extermination ou de conquête. En tout cas, la guerre doit être déclarée et reconnue par les deux peuples comme l'unique moyen de régler leurs différends et de rétablir la paix sur de nouvelles bases; mais cette déclaration elle-même n'est légitime que si le souverain s'est assuré de l'assentiment du peuple ou de ses représentants.

La guerre déclarée, les parties ne doivent point oublier qu'elle a pour objet le plus proche rétablissement de la paix, et elles doivent s'interdire les procédés qui détruiraient entre elles tout sentiment de confiance, tel que l'espionnage, l'assassinat, l'empoisonnement, le pillage. Les réquisitions ne peuvent être faites que moyennant quittance, afin de rendre possible, après la guerre, la juste répartition des charges. — Enfin, après la guerre, le vainqueur doit exclure du traité de paix toute condition qui aurait pour le vaincu un caractère pénal : indemnité de guerre, suppression de la liberté civile, réduction en esclavage.

Mais les lois de la guerre et les traités de paix eux-

1. P. 181 (218).

mêmes ne peuvent constituer qu'un droit provisoire, sans cesse menacé par les entreprises de la force. Si donc c'est le devoir des peuples de préparer l'avènement d'une justice stable, ils doivent s'efforcer de mettre un terme à l'ère de violence et d'arbitraire où ils vivent encore « à la manière des sauvages »; ils doivent, à cet effet, « fonder d'après l'idée d'un contrat social originaire, une alliance des peuples (*Völkerbund*), par laquelle ceux-ci s'engagent à ne pas s'immiscer dans les discordes intestines les uns des autres, mais à se protéger mutuellement contre les attaques du dehors [1] ». Non pas que les nations doivent abandonner leur personnalité pour se fondre en une vaste République universelle; mais elles peuvent s'unir en fédération (*Gemeinschaft*), ou plus exactement en un « congrès permanent des États », auquel tous pourraient prendre part, depuis les plus petites Républiques jusqu'aux plus grandes puissances, sans qu'aucun soit astreint à y adhérer ni empêché de s'en séparer. Une pareille coalition, toute libre qu'elle fût, n'en imposerait pas moins le respect aux puissances turbulentes. Est-il chimérique de penser qu'elle puisse se réunir? N'en a-t-on pas eu le modèle, dit Kant, dans cette « assemblée des États-Généraux qui eut lieu à La Haye dans la première moitié de ce siècle, et où les ministres de la plupart des cours de l'Europe, et même des plus petites républiques, portèrent leurs plaintes sur les hostilités commises par les uns contre les autres, et firent

1. P. 181 (218).

ainsi de toute l'Europe comme un seul État fédéré, qu'ils prirent pour arbitre de leurs différends politiques[1]. » Et Kant ne semble-t-il pas pressentir l'idée moderne d'un tribunal arbitral facultatif, récemment consacrée par un autre congrès de La Haye, quand il écrit : « C'est ainsi seulement que l'on peut réaliser l'idée d'un droit public des gens qui termine les différends des peuples d'une manière civile, et en quelque sorte par un procès[2]. »

APPENDICE

PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE

Ce droit nouveau, auquel il donne le nom de *droit cosmopolitique* (*Weltbürgerrecht*), Kant s'est contenté, dans la *Doctrine du Droit,* de le définir[3]. Mais il en avait, deux ans auparavant, esquissé le plan grandiose dans le célèbre *Projet de paix perpétuelle* (1795)[4] que nous ne saurions mieux faire que d'analyser ici avec les textes qui s'y rattachent.

L'idée de la paix n'était point, sans doute, un thème nouveau à la fin du XVIIIme siècle. Au lendemain de la paix d'Utrecht, l'Abbé de Saint-Pierre, on se le rappelle[5], avait, en douze articles, élaboré un projet de constitution

1. P. 188 (228). Allusion aux conférences de La Haye (1709) et de Gertruydenberg (1710).
2. P. 189 (229).
3. P. 190-192 (230-233).
4. Une 2e éd. parut dès 1796.
5. *Projet de paix perpétuelle,* 3 vol. Utrecht, 1713.

de tous les États chrétiens d'Europe en une *Alliance pacifique perpétuelle,* destinée à garantir à chaque État contractant l'intégrité territoriale et à sauvegarder l'Europe contre toute menace nouvelle de l'Islamisme. Les penseurs du dernier siècle s'étaient montrés peu indulgents pour ce projet, où un philosophe moderne n'a pas craint de reconnaître une véritable « révélation[1] ». Leibniz, Voltaire et Rousseau lui-même n'avaient pas ménagé au projet de l'Abbé de faciles railleries. Kant est le premier croyons-nous, qui ait, et ceci dès 1784, défendu la cause compromise de l'Abbé de Saint-Pierre. Il lui reproche encore d'avoir cru trop prochaine la réalisation de son plan[2]; mais il lui apporte la plus éclatante des revanches, il reprend ses idées et, onze ans avant la publication du *Projet de paix perpétuelle,* il déclare que l'institution d'une « alliance des peuples », d'un *Fœdus Amphictyonum,* est seule capable de mettre un terme aux maux de la guerre[3].

Toutefois, cette affirmation est en quelques sorte isolée dans les ouvrages de la période critique, tandis que nous y trouvons d'assez fréquentes déclarations sur le rôle civilisateur joué par la guerre dans l'histoire. C'est ainsi que dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité* (1786), s'il proclame que « les plus grands maux qui affligent les peuples ci-

1. Stein, *Das Ideal des ewigen Friedens u. die soz. Frage*, Berlin, 1896, p. 18. Cf. p. 20-25.

2. *Idée d'une hist. univ. au point de vue cosmopol.*, t. IV, p. 303.

3. *Ibid.*

vilisés nous viennent de la guerre, et moins de la guerre présente ou passée que des préparatifs permanents et sans cesse accrus en vue de la guerre à venir », il convient que la crainte de la guerre, à un degré de civilisation aussi peu avancé que celui de son temps, est encore l'une des plus solides garanties de la liberté contre l'arbitraire, parce que les tyrans eux-mêmes ne peuvent se passer de la richesse nationale qui ne se développe que par la paix et la liberté [1]. Plus tard, en 1790, il reconnaît à la guerre, comme aux forces les plus redoutables de la nature, une sorte de beauté sublime, tandis qu'une longue paix risque de susciter « avec l'esprit des affaires un égoïsme vulgaire [2]. »

Ces aveux ne sont pas d'un utopiste et d'un sentimental. Nulle part, dans l'œuvre de Kant, nous ne trouverons de déclamation sur le thème facile des maux de la guerre. Cette modération et cette intelligence des nécessités historiques, bien loin d'affaiblir l'importance des théories pacifiques de notre philosophe, les fortifient singulièrement; elles nous permettent de voir, dans le *Projet de paix perpétuelle*, mieux qu'une rêverie humanitaire et tout autre chose surtout qu'un amusement ironique, comme on le soutenait naguère en Allemagne[3]. Il y faut voir l'espérance d'un ferme esprit qui n'ignore

1. T. IV, p. 354-355 (trad. RENOUVIER, très imparfaite, p. 31-32).

2. *Crit. de la fac. de juger*, t. VII, p. 114 (Cf. *ibid*, p. 3114-315.)

3. K. V. STENGEL, *Der ewige Friede*, Munich 1899, cf. VAIHINGER, dans *Kantstudien*, t. IV, p. 58-60.

rien des dures conditions de l'enfantement humain et croit que l'avenir, pour être d'ailleurs élaboré par le passé, peut cependant devenir meilleur et plus doux. Il est remarquable d'ailleurs que les trois ouvrages où cette espérance est le plus nettement formulée[1] appartiennent à une même et courte période de quatre années (1793-97) et l'on peut croire que la Révolution française, dont nous avons dit plus haut quelle influence elle exerça sur l'esprit de ce septuagénaire, ne fut pas étrangère à cette poussée d'optimisme, puisqu'aussi bien la disparition du pouvoir absolu et l'organisation intérieure des peuples en républiques paraît à Kant le prélude nécessaire de l'institution d'une république universelle.

Le *Projet de paix perpétuelle*, comme celui de l'abbé de Saint-Pierre, formule en articles précis les conditions auxquelles sera possible la suppression de la guerre.

Six *articles préliminaires* énoncent, en quelque sorte, les conditions négatives de la paix. Ce sont les suivants :

1° *Nul traité de paix ne peut être considéré comme tel, si l'on y réserve secrètement quelque sujet de recommencer la guerre.* Une pareille restriction mentale ferait du traité un simple armistice; la paix véritable doit abolir toute chance de guerre.

2° *Aucun État indépendant (petit ou grand peu importe) ne peut être acquis par un autre par voie d'héri-*

1. *Sur ce proverbe*, etc., 1793, t. V, p. 363 (339) et suiv.; *Projet de paix perpet.*, 1795, t. V, p. 411 (289) et suiv., *Doctrine du Droit*, 1797, Conclusion, p. 192-194 234-236).

tage, d'échange, d'achat ou de donation. Un État est, en effet, analogue à une personne dont nul ne peut disposer qu'elle-même.

3° *Les armées permanentes doivent entièrement disparaître avec le temps*, car elles sont des menaces constantes pour la paix publique et c'est d'ailleurs traiter un homme en machine que de le payer pour qu'il consacre sa vie à tuer et à courir le risque d'être tué.

4° *On ne doit point contracter de dettes nationales en vue des intérêts extérieurs de l'État;* ces emprunts, outre qu'ils rendent la guerre trop facile, conduisent tôt ou tard à la banqueroute.

5° *Aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État.* Cet article dérive directement du caractère personnel des nations.

6° *Nul État ne doit se permettre, dans une guerre avec un autre, des hostilités qui rendraient impossible, au retour de la paix, la confiance réciproque, telles que l'assassinat, l'empoisonnement, la violation d'une capitulation, l'excitation à la trahison ;* car il ne faut pas oublier que la guerre même a pour objet l'établissement d'une paix sur des bases plus solides [1].

Ces articles préliminaires sont purement prohibitifs; les trois articles *définitifs*, au contraire, énoncent les conditions positives de la paix.

1° *La constitution civile de chaque État doit être républicaine*, c'est-à-dire que le pouvoir législatif, qui

1. P. 414-420 (289-294).

décide de la guerre, doit émaner de la volonté populaire et que l'exécutif en doit être absolument séparé. Nous avons déjà vu que ce mode de gouvernement est le plus conforme au double principe de la liberté et de l'égalité; mais il est aussi le plus favorable au maintien de la paix, parce que ceux-là seuls qui sont exposés à souffrir des maux de la guerre sont, dans un État constitutionnel, appelés à la décider. Un souverain absolu, au contraire, y verra volontiers « une partie de plaisir » et laissera au corps diplomatique, « toujours prêt à cette besogne », le soin de trouver de bonnes raisons pour la justifier[1].

2° *Le droit des gens doit être fondé sur une fédération d'États libres.*

Il faut avouer qu'à l'heure présente, dans leurs relations internationales, les peuples les plus civilisés en sont restés à l'état de « dégradation brutale » des sauvages. La guerre est encore le seul recours du droit; et cependant « la victoire ne tranche en rien la question de droit », et si les traités de paix mettent fin à une guerre actuelle, ils ne suppriment ni n'améliorent l'état de guerre latente mais réelle. Ainsi « la raison du haut de son trône, qui est la source suprême de toute législation morale, condamne absolument la guerre comme voie de droit et fait de l'état de paix un devoir immédiat ».

1. P. 419-426 (295-300). Kant distingue soigneusement la *république* de la *démocratie*, dans laquelle le pouvoir exécutif relève de la volonté populaire et qui lui paraît une forme de tyrannie tout aussi despotique que l'*autocratie*, p. 424-426 (298-300).

Le seul moyen de satisfaire à cet impératif est d'attaquer le mal dans sa racine, de substituer graduellement, dans les relations internationales, l'état de droit à l'état de nature, d'organiser les nations en « cité libre » (*Civitas gentium*), comme elles-mêmes sont nées du libre contra des individus, de les grouper en une *alliance pacifique*. Aucun État, d'ailleurs, ne pourrait, — faute d'une autorité suprême, — ni ne devrait être contraint d'adhérer à ce pacte; point n'est question d'amalgamer les nations en un État unique. Mais il suffirait qu'un grand État républicain conclût un pacte de cette nature avec quelques-uns de ses voisins, pour que chaque État civilisé cherchât bientôt le bénéfice d'une alliance qui lui garantirait son intégrité. Et si une fédération universelle de l'humanité n'est point réalisable dans un avenir immédiat, elle est comme la limite vers laquelle doit tendre la coalition des États pacifiques [1].

3° *Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle.* Chaque nation devant rester maîtresse de son organisation intérieure, tout ce qu'un individu peut exiger des étrangers dont il parcourt le territoire est de n'être point traité en ennemi. L'Europe n'en a malheureusement pas usé ainsi à l'égard de l'Inde, de la Chine et du Japon et l'on est « épouvanté » des « injustices » commises au nom de la civilisation par les États commerçants ou par ceux « qui se piquent de dévotion[2] ».

1. P. 427-431 (300-304.)

2. P. 431-434 (305-307). Dans le 2e éd. du *Projet*, Kant a inséré l'*article*

Telles sont les conditions de la paix perpétuelle que le philosophe peut déterminer à priori. Mais sa tâche n'est pas achevée; il doit ouvrir les yeux sur le monde réel et se demander si l'idée d'une alliance pacifique des peuples n'est pas une vaine et inapplicable chimère.

Il semble que la nature même nous offre à cet égard quelques garanties positives. Elle a rendu habitables les régions les plus désolées et semble inviter à la dispersion les peuples qui ne pourraient vivre en commun ni se suffire sur un même sol; elle accentue cette dispersion par les différences de langue et de religion et assure ainsi cette diversité des nations sans laquelle la fédération universelle se transformerait en monarchie, aux dépens de la liberté. En même temps, elle pousse les hommes à introduire peu à peu dans les mœurs les institutions républicaines, naturellement pacifiques; surtout elle oblige les nations à des échanges commerciaux qui profitent à tous et les amène ainsi à sortir de leur isolement primitif et à se rapprocher paisiblement dans la recherche de communs intérêts[1].

Quant à l'histoire, il est aisé d'en tirer des argu-

secret suivant : *Les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix publique doivent être prises en considération par les États armés pour la guerre.* Cet article est simplement une proclamation des droits de la pensée philosophique. On ne peut guère s'attendre à ce que les rois deviennent philosophes ; mais qu'ils laissent du moins parler tout haut les philosophes, gent paisible, d'ailleurs, « incapable de former des rassemblements et des clubs. « Du même coup, il réclame, comme dans le *Conflit des Facultés*, la prééminence de la Faculté de philosophie sur toutes les autres, p. 444-445 (316-318).

1. P. 435 (308) et suiv.

ments pour ou contre telle thèse que l'on voudra. Mais les arguments empiriques ne prouvent rien contre les exigences de la raison. « De ce qu'une chose n'a pas réussi jusque-là, on ne saurait conclure qu'elle ne réussira jamais, et l'on n'est pas fondé à renoncer à un certain but, surtout s'il s'agit d'un but moral, qui reste un devoir tant qu'on n'a pas démontré l'impossibilité de l'atteindre. [1] » La question n'est donc pas de savoir si la paix perpétuelle est réalisable ou non ; c'est une *idée*, au sens rigoureusement kantien du terme, c'est-à-dire un idéal purement intelligible dont on ne peut jamais dire que la réalité lui est adéquate ; Kant a pu dire que l'idée de la paix est « irréalisable » (*unausführbar*)[2], en ce sens que l'absolu ne se transporte pas dans le monde de l'expérience qui lui est hétérogène. Mais cette idée, comme celles de Dieu, de vertu, est un « principe régulateur », une maxime d'*action*. « La raison moralement pratique nous adresse ce *veto* sans appel : *il ne doit pas y avoir de guerre*. [3] » Il est dès lors pratiquement certain que « l'approximation » de cet idéal « est possible[4] ». Il est possible de créer cette fédération des peuples, partielle d'abord, mais qui peut se rapprocher indéfiniment de l'humanité, sa limite ; il est possible de rendre les guerres de plus en plus rares et le règne de la justice de plus en plus large et incontesté. Et, dépassant la question

1. *Sur ce proverbe, etc.*, p. 406 (376).
2. *Doctr. du droit*, p. 188 (228).
3. *Ibid.*, p. 193 (234).
4. P. 188 (228).

de la paix, Kant affirme que l'accord s'établit croissant entre la morale et la politique[1]. A Mendelssohn, qui défendait l'hypothèse d'une oscillation perpétuelle de l'humanité entre des progrès et des reculs successifs, il répond que le progrès, du moment où la raison nous fait un devoir d'y travailler, est nécessairement possible *in praxi*. Pas plus dans les rapports des nations que dans les relations privées, il n'admet cette maxime du scepticisme moral : Cela est bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique[2]; et c'est un véritable acte de foi en l'excellence d'une politique fondée sur le devoir qu'il exprime en ces termes : « Cherchez avant tout le règne de la raison pure pratique et sa *justice*, et votre fin, le bienfait de la paix perpétuelle, se réalisera d'elle-même[3]. »

B. Doctrine de la Vertu.

a. Notions préliminaires. Division.

La doctrine du droit ne détermine qu'une des deux sphères, et, à vrai dire, la plus étroite, de l'activité morale. La loi juridique exige simplement l'accord extérieur de nos actes avec l'impératif catégorique, dans les relations de notre liberté avec celle d'autrui. La loi proprement morale, outre qu'elle commande des actes qui échappent à la loi civile, réclame, dans nos actes,

1. *Projet de paix perpét.*, p. 446 (319) et suiv.
2. *Sur ce proverbe, etc.*, p. 402-410 (373-380).
3. *Projet de paix*, p. 455 (327). Cf. *Conflit des Facultés*, t. I, p. 295-296.

quels qu'ils soient, la pureté de l'intention, c'est-à-dire la conformité du mobile de l'action avec la seule maxime de l'impératif catégorique. Cette adhésion de la bonne volonté au devoir pur, à l'exclusion de tout mobile de cœur ou d'intérêt, nous oblige à une lutte de tous les instants contre les inclinations les plus naturelles de notre sensibilité; aux difficultés de l'épreuve, à la vigueur du combat, se mesure l'énergie du combattant, et l'on appelle *vertu* le courage moral avec lequel nous résistons aux penchants de la nature sensible, pour n'obéir qu'à la seule loi du devoir[1].

En un sens, tout devoir de droit est aussi un devoir de vertu en tant qu'il peut être accompli par pur respect de la loi, et l'on peut ajouter que tout devoir implique *en nous* un droit de l'accomplir; cependant Kant n'étudiera sous le titre de *devoirs de vertu* que ceux auxquels ne correspond aucun droit *chez autrui*[2].

Le devoir exige de nous la renonciation à tout mobile sensible. Est-ce à dire qu'il interdise à notre volonté de rechercher aucune *fin?* Une pareille loi morale serait une forme abstraite et vide, et l'on ne peut concevoir une volonté libre qui se déciderait sans se proposer une fin. Il importe seulement que la fin à laquelle la volonté s'imposera l'obligation de tendre, soit une fin de valeur absolue, rationnelle et non point sensible; et, l'*Établissement de la Métaphysique des mœurs* nous l'a

1. T. V, p. 202 (11) et suiv.
2. P. 206-207 (17).

appris déjà, cette fin ne peut être que la dignité de la personne humaine.

De là cette double fin morale de la volonté : *la perfection de soi-même, — le bonheur d'autrui.*

Perfection de soi-même, et non pas *bonheur* personnel; car le bonheur est une fin de la *nature* et non de la *liberté* et ce ne peut être une obligation de rechercher ce que tout le monde veut naturellement; il s'agit, au contraire, pour l'homme de se donner librement ce que la nature ne lui assure point d'elle-même : la culture des facultés, le savoir, l'adoucissement des mœurs, l'habitude de l'action morale.

Bonheur, et non pas *perfection* d'autrui; c'est la dignité de l'homme de ne devoir qu'à lui-même sa perfection; au contraire, le bonheur ne dépend pas de la volonté, et nous devons, sinon imposer à autrui certaines formes de bonheur (car il est seul juge de ce qui est propre à le rendre heureux), du moins écarter de lui, en vue de son bien moral, la douleur, l'indigence, qui sont « mauvaises conseillères[1]. »

Ces deux maximes : « recherche ta propre perfection » et « travaille au bonheur d'autrui », ne comportent point la rigueur et la précision des formules juridiques. Celles-ci, ne déterminant que la conformité extérieure des actes à la loi, établissaient une distinction tranchée entre le tien et le mien. Les devoirs de vertu, dans le détail, ne s'accommodent pas d'une pareille exactitude.

1. P. 206-213 (16-26).

Sans doute la maxime générale : « Cultive les facultés de ton corps et de ton esprit de façon à les rendre propres à toutes les fins qui peuvent s'offrir à toi », exprime un devoir strict. Mais quelles seront ces fins particulières? Elles varieront selon les positions sociales, les circonstances. La perfection intérieure elle-même ne peut être l'objet que d'un commandement général. Car « qui peut se flatter de pénétrer avant dans les profondeurs de son propre cœur? » Qui peut juger du degré de perfection auquel il est arrivé ? Combien de vies extérieurement pures cachent au dedans une profonde médiocrité morale ? De même, qui déterminera à priori les limites auxquelles doit s'étendre le sacrifice de mon bien-être au bonheur d'autrui ? Dans les deux cas, l'obligation consiste simplement à travailler dans la mesure du possible à la réalisation de la loi. Quant au détail des cas moraux, il est affaire, non de science, mais de *casuistique ;* celle-ci s'ajoute à la science, comme les applications s'ajoutent aux théorèmes et résolvent les problèmes posés par l'expérience[1], Ainsi la morale kantienne, malgré la simplicité et la rigueur de ses formules initiales, se pliera sans effort aux nécessités et à la diversité de la vie réelle ; Kant lui-même, dans maint chapitre de la *Doctrine de la vertu,* nous apparaît comme un casuiste avisé, qui n'ignore rien des subtilités de la conscience et de la complexité des problèmes pratiques.

1. P. 214-220 (26-35) et 239 (62).

Il y aura donc, non pas *une* vertu et *un* vice, comme l'affirmaient les Stoïciens, mais *des* vertus et *des* vices. En revanche, une seule raison doit suffire pour justifier une vertu, et c'est une pauvre méthode, pour fonder un devoir, que de compter sur la concordance de preuves en elles-mêmes insuffisantes. Quant au vice, il est vraiment l'opposé de la vertu, c'est-à-dire qu'il consiste dans la révolte de la volonté contre la loi. Il en résulte que la vertu ne saurait consister dans l'amoindrissement de deux vices opposés, et c'est lui donner un caractère bien arbitraire que de la chercher, comme Aristote, dans un juste milieu entre deux excès. Il ne peut y avoir, relativement au même mode d'activité, qu'une vertu et qu'un vice [1]. Enfin la vertu ne saurait non plus être définie, comme on le fait communément, l'habitude d'agir conformément au devoir ; car l'acte habituel ne tarde pas, de libre, à devenir une nécessité, une seconde nature, et perd ainsi tout caractère moral. Ce n'est point dans l'habitude d'agir, mais dans celle de vouloir d'après la seule idée de la loi qu'il faut chercher la vertu [2].

La liberté intérieure, en définitive, demeure le principe unique de la vertu comme du vice. C'est librement que nous devons, quels que soient nos penchants bons ou vicieux, réaliser cet effort pour nous élever de la nature à la sainteté, auquel se ramène toute vertu morale. Sans doute nous n'atteindrons pas le but proposé dans les conditions de la vie présente et les Stoïciens se sont

1. P. 229-232 (49-53).
2. P. 234-235 (56).

leurrés d'une ambitieuse chimère quand ils se sont vantés d'atteindre dès cette vie la sereine perfection des dieux. Mais ils avaient raison de chercher dans l'homme même le principe de sa perfection. Après eux, Kant redit du sage : « Il est libre, sain, riche, roi, et n'a rien à craindre ni du hasard ni du destin : il se possède lui-même et l'homme vertueux ne peut perdre sa vertu. » Comme eux encore, il trouve une condition générale de la vertu dans la *domination de soi-même* (*Herrschaft über sich selbst*), c'est-à-dire dans l'empire de la volonté sur toutes les facultés, et dans l'*apathie,* le calme moral (*das Gemüth in Ruhe*), qui est comme la santé intérieure. Mais cet empire ne doit point dégénérer en « tyrannie », et notre philosophe ne veut point de cette « vertu fantastique » qui « jonche ses pas de devoirs comme de chausses-trapes[1]. » Rigoriste dans le principe, en ce sens qu'il n'admet pour mesure de la valeur des actes que la conformité du vouloir à la loi, il fait, à côté du devoir, la part des « choses indifférentes ». Ce théoricien de l'impératif catégorique est vraiment l' « honnête homme » de Molière, et veut « que l'on soit sage avec sobriété ».

Division. La distinction établie plus haut entre les deux fins générales de toute volonté bonne détermine la division des devoirs de vertu en deux catégories : *devoirs de l'homme envers lui-même,* — et *envers ses semblables.* L'exposé de chaque devoir particulier peut comporter un certain nombre de *questions casuistiques.* Enfin la doctrine de la vertu se terminera par une *méthodologie*

1. P. 232-237 (53-59).

où seront étudiées les règles qui concernent l'enseignement et la pratique des règles morales [1].

b. Devoirs envers nous-mêmes. — Il peut sembler étrange, à première vue, que nous ayons des devoirs vis-à-vis de nous-mêmes. De pareilles obligations il semble que nous puissions nous affranchir à notre gré, et qu'est-ce qu'un devoir qu'on peut arbitrairement discuter? Il suffit, pour lever la difficulté, de rappeler la seconde maxime de l'impératif catégorique : ce n'est pas une personne empirique, c'est l'*humanité* même, le caractère d'être volontaire et raisonnable que je suis tenu de respecter en moi.

Comment classer les devoirs personnels? La distinction habituelle des devoirs envers le corps et envers l'âme repose sur l'hypothèse métaphysique d'une âme substance, ce qui lui enlève toute consistance; comment d'ailleurs concevoir que la liberté soit obligée à l'égard d'un corps radicalement séparé de la vie mentale? Jusque dans la vie animale, l'homme doit rester un sujet moral; mais comme il a en effet des devoirs en tant qu'être purement moral, il y a lieu de distinguer des devoirs relatifs à la vie physique et des devoirs relatifs à la vie purement morale.

Il sera facile de classer les premiers d'après le triple penchant qui pousse l'homme à se conserver, à se reproduire et à rechercher les jouissances sensibles [2].

1. P. 237-241 (60-65).
2. P. 245-251 (69-76). Pour éviter l'excessive division du développement, nous citerons en note les principales *Questions casuistiques*.

Que le suicide soit interdit, c'est ce qui résulte directement des maximes de l'impératif catégorique ; renoncer à la vie, c'est abdiquer le devoir lui-même, c'est extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, l'existence de la moralité même et disposer de soi-même comme d'un instrument pour la pire des fins[1].

C'est encore faire de sa personne un instrument que de détourner les fonctions sexuelles de leur fin unique, la conservation de l'espèce, et nous savons déjà, par la *Doctrine du droit*, que l'homme et la femme ne doivent rechercher la jouissance en commun qu'après s'être liés pour la vie en mariage. A plus forte raison les vices solitaires et contre nature sont-ils contraires au respect que l'homme se doit à lui-même[2].

Enfin ce n'est pas seulement la prudence , c'est le devoir qui interdit à l'homme l' « abrutissement » causé par l'excès des jouissances de la table, l'ivrognerie et la gourmandise, plus dégradante, encore parce qu'elle n'a pas, comme l'abus du vin, l'attrait de la

1. *Questions casuistiques :* Peut-on appeler suicide le dévouement patriotique d'un Curtius, le martyre volontaire de celui qui se sacrifie au salut de l'humanité en général? — Peut-on prévenir par le suicide une injuste condamnation à mort? — Un homme mordu par un chien enragé et qui se voit perdu peut-il hâter sa fin de peur de causer la mort d'autres personnes? — Notons que, par une singulière condescendance au préjugé de son temps, Kant se prononce contre la vaccine qui infuse en quelque sorte l'animalité en l'homme, p. 251-254 (76-79).

2. *Question casuistique :* Est-il permis, dans le mariage, aux époux d'entretenir un commerce charnel en dehors des circonstances où la femme peut devenir mère? Le rigorisme en cette matière n'a-t-il pas l'inconvénient de provoquer à d'autres excès plus graves? p. 254-257 (79-83).

surexcitation mentale qui l'excuse en quelque mesure[1].

Viennent ensuite les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être moral. Ici encore, notre philosophe expose moins les devoirs que les vices qui leur sont contraires. C'est le mensonge, d'abord, qu'il flétrit bien moins pour le dommage causé à autrui, que pour la dégradation de l'intelligence dont la fin propre devrait être la recherche et la propagation de la vérité. « Le menteur est moins un homme véritable que l'apparence trompeuse d'un homme... Le déshonneur l'accompagne comme son ombre. » Il n'est pas moins sévère, d'ailleurs pour les mensonges *intérieurs*, par lesquels nous cherchons à nous duper nous-même sur la pureté de nos intentions[2]. L'avare, de même, est méprisable, moins

1. *Question casuistique :* Ne peut-on permettre un usage du vin voisin de l'ivresse parce qu'il excite les esprits et invite les cœurs à s'ouvrir? Les banquets, qui poussent à l'intempérance, n'aident-ils pas, quand les convives sont peu nombreux, au rapprochement entre les esprits? On sait que Kant, pour sa part, appréciait fort la familiarité et l'animation des longues causeries *inter pocula*, p. 257-259 (84-86).

2. *Questions casuistiques :* Peut-on, par politesse, écrire « très obéissant serviteur » au bas d'une lettre ou complimenter un auteur sur son ouvrage? — Que penser d'un domestique à qui son maître a ordonné de nier sa présence dans la maison et qui, en observant cet ordre, est cause que son maître a pu commettre impunément un grand crime? Kant donne ici la réponse : le domestique a eu tort, car, en obéissant au maître, il a surtout violé un devoir envers lui-même. — C'est sans doute cette question casuistique qui, infidèlement rapportée à Benjamin Constant, donna à ce dernier l'occasion de protester contre le rigorisme de Kant dans le recueil *La France*, année 1797, 6me partie. art. sur les *Réactions politiques*, p. 123 (Réimprimé dans le t. II, 6me partie des *Œuvres politiques* de Benjamin Constant). Kant n'était pas cité dans l'écrit du publiciste français qui se contente de signaler et de discuter l'opinion d'un « philosophe allemand ». Mais il sut par un tiers qu'il était visé, et se

parce qu'il manque au devoir de l'aumône, que parce qu'il restreint au-dessous du nécessaire la satisfaction des besoins essentiels de la vie [1]. Il n'est pas même jusqu'à une certaine forme d'humilité qui ne soit dégradante pour la dignité humaine. Sans doute, si nous comparons notre imperfection à l'idéal de sainteté qui nous est prescrit par la loi morale, nous nous garderons bien de nous guinder sous un déplaisant « orgueil de vertu ». Mais un être qui a conscience de trouver en lui la loi de sa conduite et se trouve ainsi l'égal des plus grands, évitera tout ce qui semble le mettre dans l'humiliante dépendance des choses ou d'autrui. Il faut citer ici quelques maximes de ce stoïcien moderne que n'auraient point désavouées un Épictète ou un Marc-Aurèle : « Ne soyez point esclaves des hommes. — Ne souffrez point que vos droits soient impunément foulés aux pieds. — Ne contractez point de dettes pour lesquelles vous n'offriez une entière sécurité. — Ne recevez point de bienfaits dont vous puissiez vous passer et ne soyez ni parasites, ni flatteurs...

hâta de répondre par le petit écrit : *D'un prétendu droit de mentir par humanité* (t. V, p. 469-475, trad. Barni, dans la *Doctr. de la Vertu*, p. 251-256. Il y maintient très énergiquement l'obligation absolue de dire la vérité, même dans le cas où le mensonge pourrait sauver la vie d'un homme. — Mais, objecte Benj. Constant, la vérité n'est due qu'à ceux qui y ont droit; on peut la refuser à un meurtrier qui cherche un homme pour l'assassiner. — Au-dessus de ce droit, répond le philosophe allemand, s'élève le devoir vis-à-vis de soi-même et de l'humanité en général, de ne jamais appliquer vainement la faculté de penser à autre chose qu'à la vérité, et ce devoir est absolu.

1. *Question casuistique :* L'avarice et la prodigalité sont-elles vraiment des vices, et non pas un excès ou un défaut de *prudence ?*

ni mendiants. Soyez donc économes, afin de ne pas tomber dans la misère. — Les plaintes et les gémissements, même le simple cri arraché par une douleur physique, sont déjà indignes de vous ; à plus forte raison si vous avez conscience d'avoir mérité cette peine. Aussi un coupable ennoblit-il sa mort, il en efface la honte par la fermeté avec laquelle il meurt. — L'agenouillement, la prosternation jusqu'à terre, lors même qu'ils sont destinés à rendre sensible l'adoration d'êtres célestes, sont contraires à la dignité humaine ; il en est de même des prières qu'on adresse à ces êtres en des images réelles : car alors vous vous humiliez non pas devant un *idéal* que vous présente votre propre raison, mais devant une *idole* qui est votre propre ouvrage (*Gemächsel*) [1].

Les devoirs que nous venons d'énumérer sont rigoureux, stricts, ce sont des devoirs « parfaits » ; mais ils sont négatifs, prohibitifs plutôt qu'impératifs. L'homme n'a-t-il pas vis-à-vis de lui-même des obligations positives? Il a, tout d'abord, pour échapper à l'estime présomptueuse de lui-même, aussi bien qu'à la méconnaissance de sa propre dignité, à pratiquer cette première maxime : connais-toi toi-même. Que cet examen de conscience « commencement de toute sagesse humaine », soit sévère et rigoureux; la bonne volonté trouve dans les penchants de la sensibilité des adversaires retors dont il

1. P. 267-271 (96-101). Dans les *questions casuistiques*, Kant raille vivement la « pédanterie » des formules de politesse « que les Allemands ont poussée plus loin qu'aucun autre peuple », telles que : très noble, très noblement né, etc.

faut mesurer l'habileté insidieuse. « Les profondeurs du cœur humain sont insondables. Qui se connaît assez pour dire, quand il se sent poussé à faire son devoir, si c'est uniquement la considération de la loi qui le détermine, ou s'il n'est pas influencé par d'autres mobiles sensibles? » Le premier des devoirs est de sonder ces profondeurs pour y dépister les vertus feintes. « Il n'y a, dans la connaissance de soi-même, que la descente aux Enfers qui puisse conduire à l'Apothéose[1]. »

Cette simple maxime une fois posée, on peut ramener tous les devoirs positifs envers soi-même à ces deux formules : développe tes facultés naturelles, parce qu'elles sont l'instrument nécessaire à la réalisation des fins propres à l'homme, — et développe ta perfection morale, c'est-à-dire : efforce-toi de purifier les intentions de tous tes actes de façon à t'élever sans cesse vers le type idéal de la sainteté. Si le terme est inaccessible, du moins possédons-nous la formule qu'il nous suffit de pratiquer pour nous en rapprocher par un progrès continu[2].

c. *Devoirs envers autrui.* — Le respect de la dignité

1. P. 275 (107) et 283 (116).

2. P. 280-283 (112-117), Kant, p. 276 (108, et suiv.) rattache aux devoirs envers soi-même les devoirs envers les beautés de la nature, envers les animaux, enfin envers Dieu. C'est, sinon commettre une véritable immoralité, du moins détruire en soi une tendance favorable à la moralité que de détruire à plaisir une fleur ou de faire souffrir sans raison un animal. Il y a, pour la même raison, quelque moralité à témoigner de la reconnaissance, pour ses services, à un vieux cheval. — Quant aux devoirs envers Dieu, puisque l'idée de cet être émane entièrement de notre raison, ils sont encore une forme du devoir personnel. (Cf. infra, *Philosophie relig.*)

humaine est le fondement des devoirs envers autrui comme des devoirs envers nous-même. Ce n'est point à dire que nous puissions nous substituer à autrui dans la poursuite des fins que le devoir lui propose d'atteindre ; la moralité, comme la personnalité, n'est point un objet de prêt et d'échange ; à chacun la responsabilité de sa propre perfection. Mais nous devons, dans nos rapports avec autrui, nous préoccupper de ses fins morales en nous abstenant de tout ce qui pourrait le détourner de ces fins. « Ne fais jamais d'un autre homme un pur instrument au service de tes propres fins, » telle est donc la première maxime des devoirs envers autrui, maxime stricte, qui se rapproche des maximes du droit. Fondée sur le respect de la dignité humaine, elle résume une première catégorie d'obligations, les devoirs de *respect*. Mais, outre cet impératif négatif, je puis me proposer comme une fin positive le bonheur d'autrui, qui est, comme on l'a vu plus haut, favorable à la moralité ; de là une seconde classe de devoirs, dits devoirs *d'amour*, qui se ramènent à cette formule : Fais tiennes les fins d'autrui, pourvu qu'elles ne soient point immorales. Amour et respect sont ainsi les deux grandes forces morales qui règlent les rapports de personne à personne; analogues aux forces physiques d'attraction et de répulsion, l'une rapproche les individus, l'autre les tient à distance. Il va sans dire d'ailleurs que l'amour et le respect ne peuvent être considérés ici comme obligatoires en tant que sentiments ; seule la maxime de travailler au bonheur d'autrui et de respecter sa liberté morale

est un impératif rationnel et absolu. Ainsi le précepte : aime ton prochain comme toi-même, doit s'entendre simplement comme une affirmation du droit égal de toute personne au même respect [1].

Le premier des devoirs d'*amour*, la bienfaisance, se justifie en raison, car je ne puis vouloir sans contradiction comme une loi universelle que personne ne soit secouru dans le besoin, puisque je puis tomber moi-même dans l'infortune et être obligé de recourir à autrui. La pratique de ce devoir est particulièrement délicate; le bienfaiteur, loin de faire sentir le poids de ses services, doit se montrer comme honoré par celui qui les accepte; rien ne vaut d'ailleurs la bienfaisance secrète [2]. La reconnaissance de l'obligé est d'ailleurs une vertu égale à la générosité du bienfaiteur; celui qui reçoit un bienfait doit l'accepter, non comme un fardeau qui blesse son orgueil, mais comme une occasion d'exercer une vertu précieuse, la gratitude. La sympathie, enfin, est aussi un devoir d'amour; non pas qu'il soit obligatoire en soi de partager la douleur ou la joie d'autrui, mais il l'est de « prendre une part active à son sort;... de cultiver en nous les sentiments sympathiques de notre nature et de nous en servir comme d'autant de moyens qui nous aident à prendre part au sort des autres... Ainsi

1. Page 284-285 (119-126).

2. P. 289-291 (126-130). *Questions casuistiques :* Jusqu'à quel point faut-il consacrer ses moyens à la bienfaisance? — Quel est le prix d'un bienfait qui vient d'une main mourante? — Peut-on enlever à quelqu'un un bien en se proposant de le payer plus largement en retour? — L'aumône du riche, rendue nécessaire par l'inégalité sociale, est-elle vraiment une vertu ?

c'est un devoir de ne pas éviter, mais de rechercher au contraire, les lieux où se trouvent des pauvres,... de ne pas fuir les hôpitaux ou les prisons... afin de se soustraire à la compassion dont on ne pourrait se défendre »[1]. On aimerait à citer tout au long la vigoureuse satire de tous les vices contraires aux vertus d'amour, envie, ingratitude, joie maligne causée par le malheur d'autrui, soif de vengeance, arrogance de l'homme heureux[2].

Les devoirs de *respect*, en raison de leur caractère strict et obligatoire, ne comportent guère qu'une exposition négative ; Kant se contente donc d'étudier les vices qui leur sont contraires : l'orgueil, qui méconnaît sottement l'égalité foncière des personnes, la médisance qui suscite le scandale et diminue le respect dû à l'humaine nature, la raillerie qui fait des personnes un objet de divertissement[3].

Il serait sans doute aisé de grossir cette brève énumération. Mais Kant nous rappelle qu'il n'a prétendu exposer que les éléments *métaphysiques* de la doctrine de la vertu, les principes qu'il est possible de déduire à priori de la loi morale. Il laissera donc à l'*Éthique* proprement dite le soin de déterminer les variations que les circonstances imposent aux formes extérieures de l'exercice du devoir. Comment agir vis-à-vis des personnes incultes ou corrompues? Quelle forme

1. P. 292-296 (130-136).
2. P. 296-300 (136-141).
3. P. 300-307 (141-151).

de respect doit-on aux femmes, aux vieillards, à l'enfant? Quelles sont les « vertus de sociétés »? Sur un point cependant, notre philosophe s'arrête avec complaisance. L'amitié avait été la seule joie de son âge mûr et de sa vieillesse. Il lui devait cet hommage de la définir avec précision. L'idée qu'il s'en faite est très haute, si haute qu'il la tient pour irréalisable. C'est, comme la sainteté, un idéal de la raison dont on doit se rapprocher, mais qu'on ne peut se flatter d'atteindre. Que suppose-t-elle, en effet? L'union de deux personnes liées par un amour réciproque et un égal respect; elle réalise donc la synthèse la plus parfaite des deux formes du devoir envers autrui; elle est « l'idéal de la sympathie et de la bienveillance ». Aussi que d'obstacles à l'amitié parfaite! Reprochez-vous une faute à un ami? Il craindra d'avoir baissé dans votre estime. L'un des amis est-il dans une situation inférieure qui l'oblige à recevoir les bienfaits de l'autre? L'égalité n'en sera-t-elle pas rompue? Cependant, à défaut d'amitié parfaite, une amitié *morale* est possible, fondée sur une confiance réciproque aussi entière que possible; elle répond au besoin qu'éprouve l'homme d' « ouvrir son cœur en toute confiance »; grâce à elle, « il n'est plus seul avec ses pensées comme dans une prison ». Mais qu'il est rare, l'ami discret : « *rara avis in terris nigroque simillima cycno*[1]! »

1. P. 307-316 (150-161).

d. Méthodologie.

Puisque la vertu n'est point innée, mais acquise, il est de toute importance pour l'homme d'apprendre d'abord à la connaître, à la pratiquer ensuite; il doit y avoir, en un mot, une *didactique* et une *ascétique* morales; en termes plus simples, un enseignement et une discipline.

La méthode de l'enseignement moral dérive de la nature même de son objet. Une science qui, comme l'histoire, s'adresse à la mémoire, ne comporte qu'un enseignement dogmatique. Mais les vérités morales, comme les théorèmes mathématiques, découlent de concepts à priori, et le meilleur moyen de les graver dans l'esprit de l'élève est de les lui faire trouver, suivant la méthode socratique, en lui posant une série de questions habilement graduées. De cette méthode, qu'il appelle catéchétique, Kant a tenu à nous donner un échantillon que sa longueur seule nous empêche de citer ici. Dans ce fragment, sous une forme très accessible à de jeunes intelligences, le maître amène l'élève à poser de lui-même les principes essentiels de la morale kantienne. Il est infiniment regrettable que notre philosophe n'ait pas écrit en entier un *cathéchisme moral* tel qu'il le concevait[1].

Mais il ne suffit pas de savoir pour agir, et, s'il recommande la méthode dialectique de Socrate, Kant est à cent lieues d'admettre le paradoxe de l'identité du savoir et de la vertu. C'est aux Stoïciens et aux Épicu-

1. P. 319-327 (165-174).

riens qu'il emprunte les maximes générales de la discipline morale. « Supporte et abstiens-toi », ont dit les premiers; et c'est en effet une condition de la santé morale que de supporter les maux accidentels et de s'abstenir des jouissances superflues. Mais la santé n'est encore qu'un bien-être négatif, et, « le vertueux Épicure » avait raison de prêcher en outre la « joie de vivre » (*Lebensgenuss*), cette sérénité souriante de l'homme assuré par l'épreuve qu'il est à l'abri de certaines fautes : *Hic murus aheneus esto*. Point de cet « ascétisme monacal » qui consiste à torturer le corps et prétend racheter la faute par la mortification de la chair; ces pénitences ont quelque chose « de triste, de sombre et de maussade » qui risque de faire haïr la vertu. Le repentir moral, qui n'exclut point la sérénité et implique simplement la ferme résolution de s'amender, est la seule discipline que l'homme doive s'imposer[1].

APPENDICE

Pédagogie. — On ne saurait mieux rattacher qu'à la théorie de l'enseignement moral les idées pédagogiques de Kant. Nulle part, à vrai dire, ces idées n'ont été consignées sous forme systématique; mais un règlement de l'Université de Kœnigsberg obligeait les professeurs de la faculté de philosophie à faire, à tour de rôle, un cours de

1. P. 327-329 (175-177).

pédagogie aux étudiants, Kant dut plusieurs fois satisfaire à cette obligation et les notes qu'il avait réunies pour cet enseignement furent, avec son assentiment, publiées par Rink, en 1803.

Célibataire endurci, Kant pouvait sembler médiocrement préparé à la tâche de théoricien de l'éducation. N'oublions pas, cependant, ce préceptorat de neuf années qui dut le mettre en contact avec des enfants d'âges très différents. Nous savons, en outre, que deux circonstances attirèrent très vivement son attention sur le problème pédagogique. Ce fut d'abord la publication de l'*Émile* de Rousseau (1762). On sait avec quelle avidité il lut cet ouvrage; la régularité de ses promenades en fut quelque temps troublée. C'est que nulle part les traditions scolaires n'étaient en contradiction plus flagrante qu'en Prusse avec les théories du philosophe génevois. De l'école primaire à l'université, l'enseignement officiel enveloppait l'enfant et l'adolescent dans un réseau étroit de programmes et de formules. Nul appel à l'initiative, pas la moindre concession à la variété des tempéraments et des caractères. Ne s'agissait-il pas, dans le royaume encore inconsistant de Frédéric II, de couler tous les citoyens dans un moule uniforme, de préparer l'armée par l'école? Et voici que l'*Émile* donne le signal de la réaction individualiste. Rousseau soustrait son élève à toute action officielle et le confie à un précepteur; bien plus, il l'éloigne de la société corrompue des hommes civilisés, et le rend au contact de la nature; au lieu de lui imposer du dehors la vérité et la civilisation,

il les lui fait retrouver, en suscitant habilement les circonstances qui aiguisent les sens et sollicitent la réflexion. Émile réinventera ainsi, moins les vices, les véritables conquêtes de l'esprit humain, les arts techniques, les idées morales, la religion naturelle, en même temps qu'il sera fort, sain de corps et d'esprit. Il sera surtout l'homme libre qui ne cherche qu'en lui-même la loi de son action, et c'est à ce titre que le professeur allemand dut reconnaître dans l'élève du Vicaire Savoyard une sorte de disciple avant la lettre de sa propre doctrine.

Il put espérer un instant que cette doctrine recevrait sous ses yeux une consécration positive. En 1774, Basedow avait ouvert à Dessau, sous le nom d'Institut philanthropique, une maison d'éducation dont le caractère privé répondait pleinement aux vues de Kant. Celui-ci en salua l'apparition avec une sorte d'enthousiasme et recommanda le nouvel établissement dans un article de la *Gazette de Kœnigsberg*[1].

Quel est donc l'objet de l'éducation? C'est de former bien moins le citoyen que l'homme en général, afin qu'il puisse remplir les fins de sa vie. Les parents ont le tort de n'avoir en vue que les succès de leurs enfants dans le monde; les princes, celui de ne voir en leurs sujets que des instruments de leurs desseins. L'éducateur doit viser plus haut et se diriger « d'après l'idée de l'humanité et de son entière destination[2]. » Sa tâche comprend

1. 2me édit., Hartenstein, t. II. Cf. *Pédagogie*, t. X, p. 395 (trad. Barni, p. 198).
2. P. 390 (194).

deux moments : *discipline physique* et *culture morale*.

L'éducation physique commence dès le berceau ; elle ne consiste qu'à suivre les indications de la nature et à éviter tout ce qui peut amollir l'enfant. La seule nourriture du nouveau-né doit être le lait maternel. Point de berceaux, de maillots ni de lisières ; qu'on laisse l'enfant crier sans s'évertuer à le calmer ; le cri est sans doute un besoin naturel. Plus grand, l'enfant apprendra de lui-même à marcher, à nager, à mesurer l'étendue, à s'orienter dans une forêt, à mesurer l'heure. Ne prétendons point, comme le voulait Rousseau, habituer l'enfant à supporter les épreuves les plus dures ; il est préférable, en dehors des habitudes de la table et du sommeil qui doivent être régulières, que l'enfant ne prenne aucune habitude, rigide ou relâchée, qui puisse l'asservir. Au reste, il faut s'en tenir à un milieu entre l'extrême rigueur et l'extrême indulgence, entre les caresses et les reproches humiliants ; mais que le *oui* ou le *non*, une fois prononcés, soient irrévocables [1].

La culture morale suppose d'abord le développement des facultés intellectuelles. Kant réfute fort bien la théorie du travail attrayant qui transforme toute tâche en récréation. Le travail alterné avec le repos doit être la loi de l'enfant, comme il sera celle de l'homme. Il proteste aussi contre l'importance excessive attachée aux exercices de mémoire et, comme Rousseau, proscrit toute lecture d'imagination, fables ou romans ; il recommande, en revanche, la lecture des récits de voyages et,

1. P. 400-411 (203-213).

pour la suite, celle de l'histoire qui formera le jugement.

La culture morale proprement dite a pour objet la formation du *caractère*, qu'on peut définir « l'habitude d'agir d'après des maximes[1] ». L'habitude de la ponctualité est, chez l'homme fait, la première marque d'un caractère sûr, et l'on a tort de se moquer, ajoute Kant, qui semble bien ici songer à lui-même, de « l'homme qui a toujours une heure et un temps fixé pour chaque chose ». Chez l'enfant, il importe de développer surtout l'obéissance et la véracité. Toute désobéissance et tout mensonge doivent être punis ; mais le châtiment physique doit être abandonné dès que l'enfant est à même de comprendre la portée d'une punition morale, telle qu'un accueil glacial, un regard de mépris. Plus tard, c'est au seul sentiment de la dignité humaine que l'éducateur devra faire appel. Il développera ce sentiment en traitant tous les enfants sur un pied d'égalité absolue et se gardera bien d'éveiller l'émulation qui n'engendre que la fatuité et l'égoïsme. Enfin, pour donner à l'enfant la connaissance exacte de tous ses devoirs, un éducateur mettra entre ses mains un *catéchisme moral* analogue à celui dont la *Doctrine de la Vertu* nous a fourni le type[2].

Une dernière question se pose : convient-il de donner de bonne heure à l'enfant l'éducation religieuse? Kant retarderait volontiers comme Rousseau jusqu'à l'adolescence la révélation de l'idée de Dieu, s'il était possible

1. P. 428 (228).
2. P. 411-443 (213-241).

d'isoler l'enfant de la vie sociale où il sera témoin des démonstrations extérieures de piété. Ces dernières, si elles ne lui sont expliquées, risqueront d'éveiller en lui des conceptions fausses et superstitieuses. Le maître l'initiera donc de bonne heure aux notions religieuses; mais il s'interdira le dogmatisme des formules toutes faites, la « singerie » des gestes stéréotypés. C'est de la morale qu'il faut conduire l'enfant à la religion, qui n'en est que la traduction en termes transcendants; ainsi la loi des devoirs sera enseignée comme un commandement divin; on montrera dans le remords une action de Dieu sur la conscience. Mais on évitera de profaner par l'abus le nom de la divinité; dans la prière, on ne fera pas voir un moyen d'arracher à Dieu ses faveurs, mais un « moyen de réconforter l'âme » qui puise dans le désir de plaire à son créateur une énergie favorable à son perfectionnement[1].

Ces brèves indications suffisent à établir dans quelle mesure les idées pédagogiques de Kant diffèrent de la conception de Rousseau. Tous deux cherchent à réagir contre l'éducation artificielle qui se donnait de leur temps, aussi bien dans les établissements des jésuites que sous la férule des princes protestants; tous deux rejettent l'éducation autoritaire et accordent une large part au développement spontané, mais habilement dirigé, de la nature. Mais Kant n'eût pas écrit : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. » L'homme naît mauvais, ou

1. P. 443-447 (241-245).

le devient, et sa volonté n'est pas étrangère à ce devenir, il se fait en grande partie lui-même. « Il ne saurait devenir moralement bon... qu'au moyen d'une contrainte exercée sur lui-même[1]. » Et sans doute l'influence sociale pourra parfois altérer ce pouvoir moral brut et encore indécis entre le bien et le mal. Mais c'est précisément la tâche de l'éducateur d'orienter la volonté dans le sens du devoir, en neutralisant les influences corruptrices. Dans cette tâche grandiose, mais non point impossible, « gît le grand secret de la perfection de la nature humaine[2] », et ce n'est plus au pessimiste auteur de l'*Émile*, c'est à d'Alembert et à Condorcet que font songer ces nobles paroles de l'Introduction de la *Pédagogie* de Kant : « Peut-être l'éducation deviendra-t-elle toujours meilleure et chacune des générations qui se succéderont fera-t-elle un pas de plus vers le perfectionnement de l'humanité... Il est doux de se figurer que la nature humaine sera toujours mieux développée par l'éducation et que l'on peut arriver à lui donner la forme qui est digne d'elle. Cela nous ouvre la perspective d'un avenir plus heureux de l'humanité[3]. »

1. P. 442 (241). Dans l'*Anthropologie*, t. X, p. 366-367 (trad. Tissot, p. 327-328), il développe cette idée plus précise que l'homme est originairement bon en tant qu'être intelligible, et naturellement mauvais en tant qu'être sensible, sollicité par des penchants.

2. P. 386 (190).

3. *Ibid.*

CONCLUSION DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS : PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

La Doctrine du droit et la Doctrine de la vertu s'achèvent donc l'une et l'autre par un acte de foi optimiste. Un double progrès est possible : progrès juridique par l'entente pacifique des peuples civilisés, progrès moral par l'éducation des individus. Et, qu'on l'entende bien, ce progrès ne s'explique pas, comme le voudront nos modernes évolutionnistes, par la disparition graduelle et mécanique du militarisme et de la barbarie devant la civilisation industrielle. Il est, comme l'acte moral lui-même, affaire d'effort et de volonté. Pas plus que le problème du devoir, la question du progrès ne peut être résolue empiriquement; aucun fait, aucune période de l'histoire ne suffit à prouver la réalité d'un développement moral de l'humanité [1]. Mais, au nom de l'impératif catégorique, la raison affirme la possibilité de ce développement : l'idée de progrès est le postulat de l'action.

Est-ce à dire que le philosophe doive dédaigner l'observation des faits et s'abstenir de chercher dans l'histoire le contrôle de ses vues théoriques? Nous avons vu plus haut que la métaphysique de la nature, après avoir établi à priori les principes généraux de la physique, est obligée, en définitive, d'aboutir à l'expérimentation. A plus forte raison convient-il, dans l'ordre moral, de

1. *Conflit des Facultés*, p. 284-286.

passer de l'idée à l'action concrète et de se demander comment la liberté s'est manifestée dans les faits. Si le ciel, si la terre ont une *histoire*, dont les essais cosmogoniques de la période antécritique ont retracé les grandes phases, à fortiori l'humanité en a-t-elle une, et la succession des actes libres peut se décrire, mais non pas se réduire à la simplicité d'une formule mécanique. Cependant cette histoire elle-même, si elle ne se ramène pas à des lois nécessaires, procède de *dispositions naturelles* (*Naturanlagen*) qui sont orientées vers certaines *fins naturelles* (*Naturzwecke*). La recherche de ces dispositions et de ces fins constitue la philosophie de l'histoire.

§ 1. — Le problème des races.

Une telle science n'est possible, et l'on ne peut vraiment parler d'un progrès humain, que si les races humaines, en dépit de leur évidente diversité, constituent une espèce naturelle vraiment une. Or si l'on définit, avec Buffon, l'espèce : l'ensemble des animaux qui peuvent, par leur union, produire des rejetons féconds, l'unité de l'espèce humaine est mise hors de contestation, et cette unité ne peut s'expliquer que par la commune descendance d'une origine unique. L'humanité est plus qu'une espèce, elle est une famille[1]. Mais, dans une même famille, des caractères distincts peuvent exister

1. *Sur les différentes races humaines*, t. X, p. 25-26.

et se transmettre par l'hérédité; les uns s'effacent avec le temps ou par le mélange, les autres peuvent bien se combiner, s'atténuer par le mélange, mais demeurent indélébiles : ces derniers différencient les *races*[1].

Les races sont au nombre de quatre : blanche, noire, hindoue et hunnique (mongolique); à cette dernière se rattachent les peuplades américaines. Ces races correspondent, d'après leur répartition géographique, aux quatre principaux climats terrestres, et, de cette coïncidence, on peut conclure que la variété des races est précisément due à l'accommodation de certains caractères physiologiques extérieurs, notamment de la couleur de la peau, aux conditions climatériques. Ainsi un climat sec et froid exige, pour empêcher le refroidissement du sang, une circulation plus rapide, une stature plus petite; les humeurs se dessèchent : de là la pauvreté du système pileux; les yeux doivent clignoter pour se défendre de la blancheur fatigante de la neige. On reconnaît à cette description le type mongol, merveilleusement approprié aux conditions de vie des grands plateaux du centre asiatique. Le nègre, au contraire, avec ses membres charnus, sa sueur abondante, ses cheveux crépus, la couleur même de sa peau, est bien fait pour résister à l'humidité chaude de la zone torride[2].

Toutefois ces modifications ne sont point dues à l'action mécanique du dehors sur l'organisme. L'influence du milieu peut bien déterminer une différenciation acci-

1. *Définit. du concept de race humaine*, t. X, p. 57-58.
2. P. 31-42 et 49 et suiv.

dentelle et passagère, mais non pas un caractère définitif et héréditaire. Il faut donc admettre que le climat a simplement développé une *disposition naturelle,* un germe inhérent à l'humanité tout entière ; il n'a été que l'instrument de la finalité [1].

Cette théorie des races fut vivement critiquée, dans le *Mercure allemand* de Wieland (oct. et nov. 1786) par G. Forster. Avec une hardiesse que n'ont point dépassée les théoriciens modernes de la génération spontanée, le savant naturaliste, non content de nier l'unité génétique de l'espèce humaine, prétendait expliquer l'origine de l'homme et de la vie en général par des causes purement géologiques, à l'exclusion de tout recours à la finalité. Que vaut cette dernière hypothèse ? C'est ce que Kant ne tarda pas à examiner dans un important article du *Mercure allemand* (janv.-févr. 1788). Cet article, sur l'*Usage des principes téléologiques en philosophie*, marque, dans la dernière période de l'histoire des idées de Kant, une date importante. Pour la première fois nous trouvons dans son œuvre un examen approfondi de l'idée de finalité et l'esquisse précise de la théorie que nous trouverons deux ans plus tard dans la *Critique de la faculté de juger*. L'analyse de cette conception viendra en son temps et nous indiquerons simplement ici le sens général de la critique adressée à Forster. Sans doute l'hypothèse d'une génération spontanée n'est point absurde en soi, mais elle est indémon-

1. P. 32-33.

trable et inconciliable avec les conditions de la connaissance. D'une part, en effet, l'organisation harmonieuse des vivants nous oblige à voir dans les parties des moyens par rapport à une fin d'ensemble, qui est la vie ; mais d'autre part, l'expérience nous révèle en nous-même, dans notre volonté créatrice du beau ou du bien, l'existence d'un pouvoir agissant en vue de fins. Or nous ne pouvons attribuer à la matière un pouvoir d'organisation intelligente, et nous sommes acculés à cette étrange extrémité, de ne pouvoir à priori accorder à la nature vivante la finalité que nous croyons y découvrir par l'expérience. Conservons donc l'explication finaliste, mais sans oublier qu'elle n'a qu'une valeur purement empirique. C'est, au contraire, en faire un usage métaphysique absolument illégitime que d'accorder à la matière brute le pouvoir d'organiser spontanément la vie [1].

§ 2. — Le Progrès de l'humanité.

L'histoire naturelle ne détermine que l'origine physiologique de l'humanité, l'histoire morale envisage son origine et sa fin en tant qu'être libre.

A quel moment et dans quelles circonstances a commencé l'existence morale de l'homme, c'est sans doute ce que l'histoire documentaire ne saurait déterminer. Mais il est permis d'émettre des *Conjectures* sur l'effet logique,

1. T. X, p. 92 et suiv.

sinon historique, du « premier développement de la liberté » demeurée jusque-là à l'état de « disposition naturelle. » Il est bien certain, en tout cas, que l'histoire vraiment humaine commence avec le premier acte de liberté ; avant cet acte créateur, l'homme est lui-même nature ; il obéit à l'instinct et n'éprouve d'autres besoins que ceux que la nature a mis en lui et se charge de satisfaire. Il est donc d'accord avec le milieu qui l'entoure, il est heureux et innocent, la terre est pour lui un paradis[1].

Cependant la raison s'éveille, et avec elle la volonté. L'homme reconnaît d'abord des différences entre les aliments et découvre en lui la faculté de comparer et de choisir. Il remarque que l'attrait sexuel peut se prolonger et se répéter à plus brefs intervalles si l'on prévient la satiété en dissimulant aux sens l'objet du désir; le vêtement est inventé et, du même coup naît la pudeur. Puis l'imagination dépasse le présent et s'étend à l'avenir ; la réflexion, au delà des besoins immédiats, commence à prévoir les maux à venir, l'incertitude de la nourriture, et le terme dernier de la vie, la mort. Enfin l'homme s'aperçoit de sa place dans la nature et de sa dignité propre, du jour où il dit à la brebis : « ta toison m'appartient », et considère tous les animaux comme des moyens par rapport à ses fins, tandis qu'il sent obscurément qu'il ne peut tenir le même langage à son semblable et que celui-ci a

1. *Conjectures sur le commencement de l'humanité*, t. IV, p. 341 (trad. Renouvier, p. 23).

les mêmes droits que lui sur les biens de la nature [1].

Telles ont dû être les premières démarches par lesquelles l'homme s'est différencié de l'animal. Elles ont ce caractère commun d'être une rébellion de la raison et de la volonté contre l'ordre naturel, une révolte de l'orgueil contre la domination des choses. On peut donc dire que le premier effort de la liberté a été une rupture de l'unité parfaite de l'homme et de la nature, une déchéance par rapport à l'innocence primitive, en un mot une chute, un péché. C'est en ce sens que Rousseau a eu raison de signaler la contradiction de l'état civilisé avec la simplicité et la beauté de la nature et les maux qui naissent de cette contradiction [2].

Heureuse faute, d'ailleurs, *felix culpa*, cette déchéance de l'homme primitif ! Car, avec le mal, elle a introduit dans la vie tous les biens qui la rendent digne d'être vécue. Une fois que l'homme a pris conscience de n'être pas lié inexorablement à la loi de nature, la raison le « pousse irrésistiblement » à développer ses facultés naturelles. Avec les passions et les besoins nouveaux naissent aussi le travail, l'agriculture qui rend nécessaire une vie sédentaire et conduit à l'appropriation du sol, l'agglomération des hommes en villages pour défendre la propriété contre les chasseurs nomades ; alors apparaissent les biens de la vie sociale, la sécurité, la justice, l'industrie. La guerre, sans doute, est encore fréquente entre les communautés primitives ; mais la crainte même de

1. P. 343-347 (26-28).
2. P. 348-350 (28-30).

la guerre extérieure oblige les souverains à garantir au dedans la liberté, indispensable au progrès de l'industrie et de la richesse commune [1].

Née de la première émancipation de la liberté, l'histoire humaine est, comme le dira bientôt Michelet, « la victoire progressive de la liberté ». Le philosophe n'a pas, selon Kant, à retracer cette histoire; il doit simplement déterminer ce que la raison pure peut à priori affirmer de la marche générale des faits historiques. Or la raison exige que l'homme développe pleinement ses facultés et affranchisse sa liberté de la loi de nature. Mais une pareille évolution ne saurait se réaliser pleinement dans l'individu; celui-ci, en proie à ses instincts, gaspille sa courte vie en querelles stériles et égoïstes. Et cependant un Kepler ou un Newton de l'univers moral n'arriverait-il pas à saisir, à travers la lutte confuse des individualités concurrentes, un « dessein de la nature » qui tend à réaliser un ordre meilleur [2]? Les hommes sont comme les arbres des forêts : chacun s'efforce de dépasser ses voisins pour atteindre l'air et la lumière, et de cet antagonisme des intérêts résulte la prospérité de la forêt tout entière. De même, l'homme veut l'union; mais la nature prévoyante veut la discorde, afin que les égoïsmes hostiles soient obligés de chercher dans la société civile une forme supérieure de la sécurité : la liberté par la légalité, la justice par le droit.

1. P. 351 (30) *ad. fin.*
2. *Idée d'une hist. univers.*, t. IV, p. 294.

« La constitution d'une société civile administrant le droit universellement » est donc la fin suprême, que la nature même contraint (*zwingt*) l'espèce humaine de rechercher; fin difficile et lointaine, car il s'agit de concilier avec l'imprescriptible liberté l'autorité nécessaire à l'ordre [1]. Fin irréalisable même, tant que les nations vivront entre elles dans l'état d'indépendance réciproque, disons mieux d'anarchie, qui est l'état de nature. En même temps que la société civile, la nature, comme la la raison, nous propose donc comme fin la constitution d'une « ligue amphictyonique » de toutes les nations; et la paix perpétuelle, condition de la liberté des citoyens, est une seconde fin du développement humain, inséparable de la première. Mais on ne peut nier qu'en attendant cette ère de paix, le souci de la guerre toujours possible, la nécessité de se tenir sans cesse en éveil et de perfectionner ses armements, n'aient contribué à développer l'intelligence humaine [2].

Ainsi l'histoire « dans son ensemble », peut être considérée « comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature... en vue du développement intégral de toutes les facultés humaines [3] ». Est-ce à dire cependant que ce progrès soit l'œuvre de la nature? Peut-on, avec Herder, qui ne fit en somme qu'appliquer à l'histoire l'idée leibnitienne de la monade, n'apercevoir dans la civilisation que le développement spontané des puissances na-

1. P. 299-300.
2. P. 301-303.
3. P. 304.

turelles de l'esprit, un cas plus compliqué de l'évolution universelle? L'homme ne serait-il qu'un abrégé de l'univers, un « microcosme » soumis aux mêmes lois que le « macrocosme »? Kant réfute avec la plus grande énergie cette thèse brillamment soutenue dans les *Idées* de son ancien élève. Pour lui, l'homme moral est vraiment un « empire dans un empire », et la nature ne peut jamais être que l'instrument, le moyen de la liberté. « Les actions humaines sont des phénomènes de la liberté »[1], mais ne sont pas libres elles-mêmes en tant que faits historiques. La source du progrès, comme sa fin, ne peut donc résider que dans la nature vraiment morale de l'homme. Aussi bien la réalisation totale d'un ordre moral par le moyen de l'ordre naturel est-elle simplement un idéal que la raison prescrit de rechercher, dont elle affirme qu'il est possible de se rapprocher, mais dont aucune expérience ne pourra constater l'achèvement. C'est l'asymptote qui se rapproche indéfiniment de son terme sans jamais l'atteindre. Aussi la loi du progrès gouverne-t-elle moins les individus que l'espèce; c'est l'histoire dans son universalité qu'on peut dire orientée vers l'affranchissement de la liberté, et c'est en tant qu'il participe à cet ensemble que l'individu peut se proposer la réalisation d'un ordre moral[2].

Est-ce à dire d'ailleurs que l'idée de progrès n'exprime qu'une belle espérance? L'histoire réelle, envisagée avec

1. P. 293.

2. *Compte-rendu de l'ouvrage de Herder*, etc, t. IV, p. 313 et suiv., notam. p. 325-328, 336 *ad fin.*

recul suffisant, ne nous offre-t-elle aucun indice d'un progrès effectif? Les plus faibles traces d'un affranchissement réel de l'humanité nous seraient infiniment précieuses et nous convaincraient qu'il est en notre pouvoir de hâter, pour nos descendants, l'avènement d'une ère meilleure[1]. Or n'est-ce pas un fait, écrit Kant en 1784, que l'équilibre des États est aujourd'hui réglé de telle façon qu'aucun ne peut négliger sa culture intérieure sans compromettre sa puissance et son influence au dehors? N'en est-ce pas un autre qu'on ne peut aujourd'hui violer la liberté civile sans nuire à l'industrie, au commerce, à toutes les forces de l'État? N'en est-ce pas un encore qu'en présence des conséquences toujours plus redoutables de la guerre, les États en viennent « sans contrainte légale à proposer des arbitrages[2] »? Enfin, ajoute Kant, dans un autre opuscule publié à la même date[3], nous vivons sous un prince éclairé « qui ne repousse pas le noble mot de *tolérance* ». Sans doute la raison ne peut être entièrement émancipée. « J'entends crier de toutes parts : *ne raisonnez pas!* L'officier dit : ne raisonnez pas, mais faites l'exercice ; le ministre des finances dit : ne raisonnez pas, mais payez ; le prêtre dit : ne raisonnez pas, mais croyez » [4], et ces restrictions de la liberté civile sont indispensables au bon ordre social. Mais ce qu'on ne peut restreindre, et ce que Frédéric II a eu la

1. *Idée d'une hist. univ.*, t. IV, p. 305.
2. P. 305-306.
3. *Qu'est-ce que les « lumières »* ? 1784, t. I, p. 111. (Trad. Barni, p. 281) et suiv.
4. P. 112 (283).

gloire de respecter, c'est la liberté dans son usage *public*, c'est-à-dire celle dont un homme, professeur, théologien ou simple particulier, fait usage « à titre de *savant* devant le public entier des lecteurs », en un mot la liberté même de penser en matière de philosophie, de législation et de religion. Peu d'hommes, sans doute, apprécient ce bienfait. « Il est si commode de rester mineur ! N'ai-je pas un livre qui a de l'esprit pour moi, un directeur qui a une conscience pour moi, un médecin qui juge pour moi de mon régime?... Je n'ai pas besoin de penser pourvu que je puisse payer[1] ». Mais la vocation (*Beruf*) de l'homme qui l'invite à penser librement, germe péniblement éclos de sa « dure enveloppe », se développe peu à peu. Le signal est donné d'un progrès qu'on peut prévoir sans bornes, et c'est pour cette raison que le règne de Frédéric, s'il ne peut être appelé encore un siècle « éclairé » (*aufgeklärt*), mérite le nom de siècle des « lumières » (*Aufklärung*)[2].

Tels sont les faits qui, en 1784, semblaient justifier la foi morale du philosophe et de l'historien en un avenir meilleur. Quatorze ans plus tard, dans le *Conflit des Facultés*, Kant écrivait : « La révolution d'un peuple richement doué, que nous voyons s'accomplir aujourd'hui sous nos yeux, pourra réussir ou échouer ; elle peut avoir accumulé les misères et les horreurs à tel point qu'un

1. P. 111 (281).

2. P. 117 (286). L'expression consacrée « siècle des *lumières* » ne rend qu'imparfaitement l'idée active d'*Aufklärung* : action d'allumer et de répandre la lumière.

homme raisonnable, même assuré de conduire à bien une seconde entreprise semblable, ne pourrait se résoudre à tenter l'expérience à pareil prix : et cependant cette révolution éveille dans le cœur de tous les spectateurs, de ceux qui se trouvent à l'écart de la scène, des vœux sympathiques voisins de l'enthousiasme [1] ».

Or cet enthousiasme désintéressé des témoins de la Révolution, qu'il] n'a pas toujours été sans danger de manifester, n'est pas moins significatif aux yeux de Kant, que le fait même de la Révolution française ; car il a pour cause une double idée : celle-ci, d'abord, qu'un peuple ne doit pas être empêché par des puissances étrangères de se donner la constitution civile qui lui plaît ; cette autre, ensuite, que la constitution républicaine est, par sa nature même, la mieux prédisposée à s'interdire toute guerre offensive, et, par suite, la plus conforme aux fins morales de l'humanité, la plus apte à favoriser, d'une façon négative tout au moins, le progrès humain. On peut aussi conclure de ce fait que « le véritable enthousiasme va toujours à ce qui est *idéal* et purement moral ». Ni des mercenaires, ni même « l'ancienne noblesse guerrière avec ses idées d'honneur », n'eussent pu vaincre l'exaltation d'un peuple qui croyait se battre pour son droit. Or « un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus* [2], parce qu'il révèle dans l'humaine nature un pouvoir de tendre vers le mieux, qu'aucune politique n'avait soupçonné jusqu'à

1. P. 287.
2. C'est Kant qui souligne, p. 290.

présent. Ce pouvoir « unit dans l'espèce humaine la nature et la liberté » ; l'exemple de la Révolution française a donc montré un cas extraordinaire d'un sentiment irrésistible mis au service d'une idée. Qu'importent désormais les reculs partiels! L'essai est « trop étroitement uni à l'intérêt de l'humanité » pour n'être pas renouvelé. Une grande espérance est née; la vieillesse de Kant en est comme illuminée, et l'on peut voir comme son testament moral dans cette déclaration solennelle que nous lisons dans son dernier ouvage : « Eh bien! j'affirme, sans être un voyant, que je puis le prédire à l'humanité, d'après l'aspect et les signes précurseurs de notre époque : cette fin (la réalisation d'un État fondé sur des principes de droit) sera atteinte, et sera le prélude d'un progrès sans retour [1]. »

1. *Conflit des Facultés*, p. 290. Cf. *ibid.* 291. Cet ouvrage est tout au moins le dernier que Kant ait publié lui-même. Les suivants furent publiés par des mains amies : ce sont des travaux antérieurs ou des notes destinées au cours. Le *Conflit des Facultés* se compose, d'après la préface de Kant, de trois dissertations composées à des dates et pour des fins différentes. Le lien assez artificiel qui unit ces dissertations fort différentes consiste en ce qu'elles déterminent le rapport de la faculté de philosophie, dite *inférieure*, avec les trois facultés *supérieures :* théologie, droit, médecine. La première, de beaucoup la plus importante (*Conflit de la faculté philosophique avec la faculté théologique*) se rattache étroitement à la philosophie religieuse de Kant.

CHAPITRE VII

CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER

PLACE DE LA CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER DANS L'ENSEMBLE DU SYSTÈME.

On éprouve, en abordant la *Critique de la faculté de juger*, une surprise et, il faut bien le dire, une déception analogue à celle qu'on ressent contre ces architectes qui, après l'achèvement d'un édifice de grande apparence, s'aperçoivent de l'omission d'un escalier ou d'une servitude importante; ils ne peuvent la réparer qu'en détruisent la symétrie et la pureté du plan primitif; et quel que soit leur effort pour donner à la dépendance nouvelle le style du corps de logis, l'œil des connaisseurs regrette qu'il soit trop tard pour rebâtir le tout d'après un devis homogène. La *Critique de la faculté de juger* apparaît ainsi, à première vue, comme un fâcheux appendice ajouté aux deux grands ouvrages critiques. Non pas comme nous l'établirons, qu'elle ne réponde à un desideratum réel, ni surtout que l'auteur n'ait tout mis en œuvre pour donner à sa troisième *Critique* un air de famille qui en accusât de lui-même la parenté avec les

deux autres. Mais peut-être cet effort même pour remettre en branle à propos de l'esthétique et de la finalité, tout le lourd appareil scolastique de la première Critique : antinomie, déduction, dialectique etc., contribue-t-il à rendre plus évident l'embarras que dut éprouver Kant à incorporer à son système toute une série de problèmes dont il s'avisa sur le tard et qui ne s'encadraient point aisément dans le *Système de la raison pure.*

Ce dernier point échappe au doute et l'on peut déterminer, à quelques mois près, à quel moment Kant s'aperçut qu'une lacune restait à combler entre la philosophie de la nature et celle de la liberté. A vrai dire, les idées de beauté et de finalité s'étaient déjà imposées à sa réflexion. Dès 1755, dans la préface de la *Théorie du ciel,* il ne reconnaissait à la causalité mécanique d'autre pouvoir que de déterminer la genèse et les lois les plus générales de l'univers; dans la variété du détail de la nature vivante, il apercevait l'action d'une « force organisatrice. » Dans la *Critique de la raison pure* [1], il avait critiqué les trois formules du principe de finalité chères aux métaphysiciens de l'école : principes d'homogénéité, de spécification et de continuité, et leur avait bien reconnu une origine transcendantale. Mais, ajoutait-il, ces principes ne sont que des maximes *régulatrices* de la connaissance; elles ne correspondent à aucune expérience dans la nature; elles donnent simplement une orientation, une unité à la connaissance; elles détermi-

1. *Appendice à la dialect. transcend. : De l'usage régulateur des idées de la raison pure,* t. II, p. 490-508 (II, 228-250). V. *supra,* p. 142.

nent, non des objets, mais des fins à poursuivre en vue d'assurer au savoir le caractère le plus systématique. C'est, avec plus de précision, le même point de vue que défendait Kant contre Forster dans l'article du *Mercure allemand* de 1788 : *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*[1]. Les causes de la vie organique, prétendait le naturaliste, sont mécaniques et connaissables. Elles ne sont ni l'un ni l'autre, réplique notre philosophe; le mécanisme ne suffit pas à rendre compte des phénomènes vitaux, et, d'autre part, la Critique s'oppose à toute application au monde sensible du concept de finalité qui n'a de sens qu'au point de vue de l'expérience interne. L'existence de fins dans la nature échappe d'ailleurs à la négation comme à l'affirmation; il n'y a d'autre finalité connaissable que la finalité interne.

Ainsi, de 1755 à 1781, les idées téléologiques de Kant ont perdu tout caractère dogmatique, et, de 1781 à 1788 elles gardent inaltérée l'empreinte du criticisme. A tout prendre, d'ailleurs, ces conceptions, et pour cause, occupent dans le système une place assez restreinte.

Quant à la théorie du beau, il n'est pas improbable que Kant avait songé d'abord à lui réserver une place dans la Critique. Le 7 juin 1771, sept ans après avoir écrit les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime,* il écrit à M. Herz, qu'il médite un ouvrage sur les limites de la sensibilité et de la raison, dont le plan « comprend la nature de la théorie du goût, la métaphy-

1. T. X, p. 67-98. V. *supra*, p. 275.

sique et la morale. » Mais, dix ans plus tard, dans une note de la *Critique de la raison pure* [1], il dénie expressément à la « critique du goût », tout caractère scientifique. Baumgarten avait espéré « en élever les règles à la hauteur d'une science. Mais c'est là une vaine entreprise, car ces règles ou critères sont empiriques dans leurs principales sources et ne peuvent servir de lois à priori propres à diriger le goût dans ses jugements ; c'est bien plutôt le goût qui est la véritable pierre de touche de l'exactitude des règles. » Cette note reparut dans l'édition de 1787 ; elle était même augmentée d'une courte addition qui en accentue la portée : il faudra désormais « entendre le mot esthétique soit dans un sens transcendantal, soit dans un sens psychologique » et le disputer ainsi aux théoriciens de la beauté.

Or, la même année, dans une lettre où il lui annonce qu'il a dû recevoir un exemplaire de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant écrit à Chr. Gottfr. Schütz : « La récension de la troisième partie des *Idées* de Herder devra être confiée à un autre... Le temps me manque pour la faire, car je dois aborder sans retard le fondement de la critique du goût [2]. » Et, le 18 décembre, il écrit à l'auteur de ces *Lettres sur la philosophie Kantienne* qui venaient de populariser le criticisme en Allemagne, à Reinhold : « Je m'occupe maintenant de la

1. T. II, p. 60-61 (65-66).

2. T. X, p. 500. La date du 5 janvier 1787 que porte cette lettre est manifestement inexacte, la 2e édit. de la *Critique* ayant paru à Pâques. Il faut lire sans doute 5 juin.

critique du goût, à l'occasion de laquelle on découvre une espèce de principes à priori différente des précédents. Car les facultés de l'esprit sont au nombre de trois : faculté de connaître, sentiment du plaisir et de la douleur, et faculté de rechercher (*begehren*). J'ai trouvé des principes à priori, pour la première dans la critique de la raison pure (théorétique), pour la troisième dans la critique de la raison pratique. J'en ai cherché aussi pour la seconde, et, bien que j'aie tenu autrefois pour impossible d'en découvrir, le caractère systématique que l'analyse des facultés étudiées m'avait fait découvrir dans l'esprit humain.... m'a mis sur la voie ; je reconnais donc maintenant dans la philosophie trois parties dont chacune a ses principes à priori... philosophie théorétique, téléologie, et philosophie pratique ; la seconde est d'ailleurs la plus pauvre en principes de détermination à priori. J'espère avoir fini à Pâques le manuscrit de cette dernière, qui portera le titre de *Critique du goût* [2] ».

C'est donc, on peut l'affirmer, pendant l'été de l'année 1787, qu'une extension inattendue de la Critique aux idées de beauté et de finalité parut indispensable à notre philosophe Mais la tâche ne tarda pas à s'enfler sous ses doigts ; l'ouvrage ne parut point à la date annoncée ; la raison en est que la *Critique du goût* a fait place à « la *Critique de la faculté de juger*, dont la critique du goût est une partie », ainsi qu'il ressort d'une lettre à Reinhold du 12 mai 1789 [1]. Kant annonce à cette date

1. T. X, p. 516.

l'apparition de son livre pour la prochaine foire d'automne. Mais déjà les « recherches subtiles » devenaient plus laborieuses pour ce vieillard de soixante-six ans; il se plaint à Reinhold, le 1er décembre, de cet appesantissement de l'âge et se contente d'espérer que la *Critique de la faculté de juger* verra le jour à Pâques de l'année 1790[1]. Cet espoir ne fut pas trompé.

Ainsi l'aveu de Kant est formel : la critique du goût et de la téléologie n'avait pas été prévue dans le plan primitif de son système; mais, d'autre part, il maintient énergiquement que la logique même du système l'a conduit à cette extension. C'est ce qu'il affirme expressément dans la lettre à Reinhold du 18 décembre 1787 dont nous avons cité déjà un long fragment : non seulement il se croit assuré qu'aucune contradiction interne ne saurait surgir au sein de son système, mais encore la distinction qu'il a établie entre les modes de connaissance et entre les facultés de l'âme le conduit à des résultats imprévus, mais rigoureusement conformes aux conclusions générales du système; l'idée d'une troisième critique est ainsi le fruit spontané des deux autres[2]. C'est cette parenté qu'établit laborieusement l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger* et qu'il nous faut brièvement établir[3].

1. T. X, p. 526.

2. P. 505.

3. Kant avait écrit deux Introductions pour cet ouvrage. L'une, la première sans doute, fut laissée de côté à cause de son étendue excessive. Mais l'auteur en confia le manuscrit à Beck qui en publia des extraits dans son *Extrait des ouvrages critiques de Kant*, 1794. Ces extraits ont

Le principal résultat des deux premières critiques a été de séparer profondément la nature et la liberté, l'ordre de la connaissance et celui de l'action, l'entendement et la raison. Les principes de la nature sont ceux de l'entendement sans lesquels aucune connaissance objective n'est possible, le principe de la vie pratique est le concept rationnel de liberté. Entre les deux domaines, aucune communication, aucun échange ne semble possible. Cependant le sujet de la connaissance est, au fond, le même que celui de l'action. C'est la raison même de l'homme qui, dans son double usage, spéculatif et pratique, ne peut être qu'une seule et même faculté. Bien plus, l'ordre naturel et l'ordre moral ne sont pas simplement juxtaposés et parallèles. Celui-ci doit exercer une influence sur le premier. En effet l'impératif catégorique oblige la volonté à réaliser dans la nature les lois de la liberté et l'on est contraint de concevoir la nature de telle façon que la rigueur des lois expérimentales admette au moins la « possibilité » d'une réalisation des fins de la liberté. La primauté de la raison pratique, déjà proclamée dans la seconde *Critique*[1], implique l'existence d'un « principe d'unité », d'un moyen terme établissant un passage de l'ordre de la liberté à celui de la nature[2].

été publiés dans les éditions générales postérieures sous le titre : *Ueber Philosophie überhaupt* (t. I, p. 137-172), et traduits par Tissot à la suite des *Prolégomènes (Sur la Philosophie en général*, p. 133-180). Le reste de cette préface a disparu. Barni n'a traduit que la seconde. Les idées sont sensiblement identiques de part et d'autre.

1. T. V, *supra*, p. x.

2. *Crit. de la fac. de juger*, t. VII, p. 13-14. (trad. Barni, t. I, p. 20-21).

Les lois naturelles sont des lois causales, celles de l'ordre moral des lois de finalité. La question revient donc à se demander comment la causalité peut être subordonnée par la pensée à la finalité. Or un pareil acte de pensée est un jugement; car juger, c'est toujours concevoir la subordination d'une idée par rapport à une autre, et l'on comprend dès lors pourquoi la recherche d'un moyen terme entre la nature et la liberté implique une critique approfondie de la faculté de juger. Mais il ne saurait s'agir ici du jugement tel que l'a étudié la critique de la raison pure et que Kant appelle *déterminant*. Un pareil jugement, celui de causalité par exemple, consistait à subsumer un cas particulier sous un concept général *donné*. Il n'en est pas de même du jugement de finalité, ou jugement *réfléchissant;* dans ce cas, c'est le particulier qui est donné et le jugement consiste à y trouver le général. La première sorte de jugements peut bien établir à priori les lois les plus générales du monde de l'expérience et fonder une métaphysique de la nature; la seconde seule peut déterminer les lois particulières, telles que celles, infiniment complexes, de la nature vivante, en s'élevant du fait concret à la règle générale. Cette nouvelle classe de jugements avait été laissée de côté par la critique de la raison pure; et cependant quelle valeur objective et nécessaire aurait-elle, si elle n'était, comme celle des jugements déterminants, fondée sur un principe transcendantal et à priori. A quelles conditions les jugements *réfléchissants,* ou de finalité, sont-ils possibles?

Tel est le problème propre de la troisième *Critique* [1].

Or le jugement de finalité est double. Tantôt l'entendement découvre un accord entre le détail de la nature et ses propres facultés ; cette découverte est accompagnée d'un sentiment de plaisir très spécial, tandis que nous éprouverions un grand déplaisir à nous heurter à des lois hétérogènes et, par suite, impénétrables à notre entendement. Cet accord, envisagé à un point de vue purement formel et subjectif, provoque de notre part un jugement sur la *beauté* de la nature, un jugement *esthétique*, au sens usuel de ce terme.

D'autres fois, au contraire, c'est l'accord même des parties de la nature entre elles que nous cherchons à découvrir ; nous arrivons alors à énoncer des jugements sur les fins réelles, objectives de la nature, des jugements *téléologiques*.

D'où la division de la *Critique de la faculté de juger* en critique du jugement esthétique, — et critique du jugement téléologique [2].

A. Critique du jugement esthétique.

La distinction du beau et du sublime remonte, dans l'esprit de Kant, à la période antécritique. Mais tandis que, dans les *Observations* de 1764 [3], il s'est contenté de dé-

1. P. 14-26 (21-39).
2. P. 26-36 (39-55).
3. T. V, *supra*, p. 44.

crire les effets de ces deux formes du sentiment esthétique et d'énumérer les objets capables de le provoquer, il va reprendre, approfondir cette distinction et la fonder en raison.

§ 1. — Analytique du beau.

Le jugement esthétique, comme toute affirmation, peut être envisagé au quadruple point de vue de la qualité, de la quantité, de la relation et de la modalité.

Plaçons-nous d'abord au point de vue de la qualité. Le jugement porté sur la beauté est toujours l'affirmation d'une satisfaction (*Wohlgefallen*). Mais cette satisfaction diffère de celle que procurent l'agréable, le bien ou l'utile. L'agréable n'est que le plaisir ressenti par nos sens; il est purement subjectif. L'utile et le bien ont sans doute une valeur objective : le bien une valeur en soi, l'utile la valeur de la fin qu'il permet de réaliser. Mais ces trois formes de satisfaction offrent ce caractère commun d'être liées à un certain *intérêt*, à une fin de notre nature; il ne nous suffit pas de nous représenter l'agréable, l'utile, le bien; nous cherchons (*begehren*) à jouir du premier, à nous servir du second, à réaliser le troisième. Tel est, au contraire, le caractère de la satisfaction esthétique de n'être liée à aucun intérêt. Je dois, pour juger de la beauté d'un palais, faire abstraction de tout jugement sur le plaisir qu'il procure à mes sens, sur sa commodité ou sur la vanité des

grands qui gaspillent en édifices somptueux la richesse publique. « Il ne faut pas avoir à s'inquiéter le moins du monde de l'existence de la chose, mais rester tout à fait indifférent à cet égard, pour jouer le rôle de juge en matière de goût[1]. »

De ce point de vue nous passons, par une transition facile, à celui de la quantité. Tandis que les hommes se divisent, d'après la diversité des tempéraments, sur ce qui leur offre un intérêt, un jugement désintéressé ne peut être qu'universel. Un homme de goût ne peut vouloir sans absurdité qu'une chose soit belle *pour lui*. Mais cette universalité est bien distincte de l'universalité logique du jugement. En logique, c'est l'universalité du concept qui constitue et impose à tous les esprits celle du jugement. Or on ne peut concevoir que d'un concept, c'est-à-dire d'un produit de l'entendement, on puisse passer au plaisir esthétique, c'est-à-dire, en définitive, à un état de la sensibilité. D'ailleurs, si le jugement esthétique était réductible à un jugement logique, il aurait pour fin la connaissance, il cesserait d'être libre et désintéressé. Au reste, comme toute affirmation, le jugement esthétique est soumis à la loi logique de la quantité ; à ce point de vue, tout jugement porté sur la beauté est *singulier,* puisqu'il exprime un sentiment du sujet. Comment donc un jugement peut-il être à la fois singulier et universel, valable pour le sujet seul et pour tous les esprits ? C'est à la condition d'entendre ici l'uni-

1. P. 43-52 (65-78).

versalité en un sens purement subjectif. Logiquement, le jugement par lequel j'affirme qu'une rose est belle est *singulier;* mais, en l'énonçant, je suis convaincu que mon sentiment, soumis au jugement d'autrui, obtiendrait une adhésion universelle [1]. L'universalité affirmée par le jugement du goût n'est pas celle d'un concept, mais celle d'une disposition subjective ; et l'on peut ainsi définir le beau « ce qui plaît universellement sans concept [1]. »

Sur quoi donc repose cette conviction qu'un plaisir peut être « communiqué universellement » ? La solution de ce problème, « clef de la critique du goût », résulte de la distinction établie entre l'agréable et le beau. Le plaisir provoqué par un objet agréable procède immédiatement de la perception de cet objet ; tout jugement porté sur l'agrément de l'objet suit le plaisir et en dérive ; aussi ce jugement reste-il individuel, incommunicable comme le plaisir même des sens. Au contraire, le jugement esthétique précède le plaisir et le détermine. Et puisque ce jugement est « désintéressé », puisqu'il ne doit pas même énoncer une *connaissance* et n'exprime qu'une disposition purement subjective, les deux facultés qui concourent à former tout jugement, l'imagination et l'entendement, « y sont dans un *libre jeu,* parce que nul concept déterminé ne les astreint à une règle particulière de connaissance [3]. » En d'autres

1. P. 52-59 (79-89).
2. P. 62 (94).
3. P. 60 (90).

termes, dans le jugement du goût nous sentons (*empfinden*) un accord, une harmonie entre notre faculté sensible de connaître et notre faculté intellectuelle, mais un accord spontané « dans une relation qui n'a point de concept pour fondement[1]. » Nous appelons beaux les objets en présence desquels, sans affirmer aucune liaison objective par concepts, nous sentons notre imagination s'harmoniser d'elle-même avec notre entendement. Or, si le sentiment de plaisir que suscite en nous ce rapport est subjectif, nous avons conscience que ce « libre jeu » est possible pour tous les esprits; notre plaisir peut être universellement partagé, puisqu'il procède d'une relation entre deux facultés communes à tous les esprits.

Quelle est, en troisième lieu, au point de vue de la relation, la nature du jugement esthétique? Tout plaisir suppose la direction d'une tendance vers une fin; le jugement du goût est donc essentiellement un jugement de finalité; mais, à ce point de vue encore, il diffère des jugements provoqués par l'agréable. Car la recherche de l'agréable suppose le concept d'un objet que l'activité se propose d'atteindre; c'est, en ce cas, la matière même de l'objet, son attrait sensible qui suscite le désir. Or nous savons que le jugement du goût doit être pur de tout intérêt, c'est-à-dire de toute fin subjective, et que, d'autre part, il ne peut se rapporter à aucun concept, partant à aucune fin objective. Le concept même de la perfection d'un objet, que les métaphysiciens croient découvrir dans

1. P. 62 (93).

le jugement esthétique, est un concept purement intellectuel et ne saurait provoquer un plaisir sensible. Le beau ne saurait donc plaire par sa matière, mais uniquement par sa forme; il n'a que la forme de la finalité sans dépendre d'aucune fin déterminée; il n'est subordonné ni à l'attrait sensible, ni à aucun concept d'utilité ou de perfection. La beauté de la fleur n'a pour nous rien à faire avec sa fonction physiologique; de même, un thème musical sans paroles plait par sa seule forme. On arrive ainsi à cette nouvelle définition : La beauté est la *forme de la finalité* d'un objet, en tant qu'elle y est perçue *sans représentation de fin*[1].

Si l'on considère enfin que toute affirmation universelle est nécessaire, on en conclura la nécessité du jugement du goût, nécessité toute subjective d'ailleurs, comme l'universalité. Nous « supposons » entre tous les esprits un « sens commun » qui doit rendre possible l'échange des impressions esthétiques. Nous ne pouvons admettre que les jugements de notre goût soient purement contingents. De là cette dernière définition qui répond au point de vue de la modalité : Le beau est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire[2].

§ 2. — Analytique du sublime.

Comme le beau, le sublime provoque en nous une satisfaction désintéressée, universelle et nécessaire; mais

1. P. 62-82 (94-123), notam. §§ 10, 11, 14, 15.
2. P. 83-87 (124-130).

il en diffère profondément par les caractères suivants. Le beau concerne la forme d'un objet et suppose que cet objet est défini ; le sublime n'est conçu qu'en présence d'un objet illimité, tel que l'infini ; — l'un est lié à la représentation de la qualité, l'autre à celle de la quantité ; — le premier, par le jeu libre et agréable des facultés, produit une excitation des forces vitales, l'autre, dénué de charme sensible, suspend momentanément ces mêmes forces ; — enfin et surtout « la beauté naturelle... renferme une finalité de forme, par laquelle l'objet paraît avoir été prédéterminé pour notre imagination », c'est-à-dire que le jugement que nous portons sur un objet beau est parfaitement d'accord avec la représentation que l'imagination nous fournit de cet objet ; au contraire, le sublime fait violence à l'imagination ; il dépasse tout ce que nous pouvons nous représenter mentalement [1].

Mais il faut préciser et expliquer cette différence. La satisfaction de beauté provient, nous le savons, de l'accord harmonieux de l'imagination et de l'entendement. Il en résulte, — puisque l'entendement est la faculté de connaître des objets d'expérience, — que la beauté nous semble réalisée hors de nous, dans la nature, où nous découvrons une « technique » harmonieuse et croyons trouver un « art », et non pas seulement un « mécanisme sans but [2] ». Dans le sublime, ce n'est plus l'entendement qui entre en rapport avec l'imagination, mais la raison,

1. P. 92-95 (137-143).
2. P. 94 (140).

impuissante, il est vrai, à saisir le réel, mais susceptible d'étendre à l'infini ses « idées » au delà du phénomène. Ainsi la vue d' « une mer sombre et orageuse » donnera bien le branle à mon imagination, mais ma raison va bien au delà de ces conceptions; elle entrevoit l'horizon infini, la puissance incommensurable de l'Océan; devant elle, « toutes les grandeurs de la nature paraissent petites[1]. » Il en résulte que la véritable sublimité doit être cherchée, non dans la nature, mais dans l'esprit. « Le vaste Océan, soulevé par la tempête, ne peut être appelé sublime » ; il est seulement pour nous une occasion de confondre notre imagination en concevant l'infini. Aussi le sublime ne révèle-t-il, au contraire du beau, aucune finalité dans la nature; « le chaos, le désordre, la dévastation » peuvent provoquer ce sentiment [2]. De là vient encore que l'émotion du sublime est à la fois une peine et un plaisir : une peine, causée par la discordance intime de notre imagination et de notre raison, — un plaisir, parce que, en même temps, cette émotion nous révèle la grandeur de notre nature et de notre destinée[3]. En présence des forces redoutables de la nature, d'un orage, d'une cataracte, ce plaisir et cette peine se compliquent d'émotions nouvelles. Nous souffrons du sentiment de notre impuissance physique, mais du même coup, du moins si nous sommes en sécurité, nous prenons conscience en nous d'un « pouvoir de résistance d'une

1. P. 106-107 (158-159).
2. P. 95 (141).
3. P. 107-108 (160-161).

tout autre espèce », d'une force morale contre laquelle ne prévaudra aucune force naturelle. La guerre même « a quelque chose de sublime », quand l'énergie d'un peuple grandit avec la gravité du péril. La religion est sublime quand elle n'éveille chez l'homme de conscience droite qu'une confiante admiration ; c'est au contraire en dégrader la beauté que de trembler devant la colère divine et d'adorer la divinité le front dans la poussière[1].

§ 3. — Déduction et dialectique du goût.

Tel est, sous la double forme qu'il comporte, le jugement esthétique. Mais, après la question de fait, se pose, comme dans la théorie de la connaissance et de la moralité, la question de droit : comment de pareils jugements sont-ils possibles? Problème particulièrement embarrassant, semble-t-il, en matière de goût, car il s'agit d'expliquer comment des jugements, qu'on vient de déclarer purement subjectifs, peuvent prétendre au caractère d'universalité et de nécessité. Ce problème rentre dans celui de la Critique en général. Car le jugement esthétique est synthétique, puisqu'il ajoute au concept d'un objet un prédicat qui n'appartient pas à l'ordre de la connaissance, à savoir le sentiment de plaisir ou de peine ; et il est à priori, puisqu'il se pose comme universel et nécessaire. Le problème fondamental de l'esthétique peut donc s'énoncer en termes critiques : comment sont possibles,

1. P. 111-118 (166-177).

en matière de goût, des jugements synthétiques à priori?[1]

La solution est fournie par la « déduction des jugements du goût », déduction facile, car il ne s'agit plus ici, comme en matière de science, de justifier la réalité objective d'un concept. Il suffit de remarquer que le plaisir esthétique, bien loin d'être suspendu à un élément extérieur, à la matière de l'objet beau, dépend d'une condition purement intérieure, à savoir de l'accord formel de la faculté de juger avec l'imagination; or, cette condition, « on peut la supposer chez tous les hommes », car elle est, par définition, essentielle à tout esprit. L'unité fondamentale des esprits est pour nous la garantie que tous nos jugements esthétiques sont de nature à obtenir l'assentiment d'autrui[2].

De même enfin que la raison théorétique ou pratique, le jugement du goût est l'objet d'une « dialectique. » La raison, en s'y appliquant, y découvre une « antinomie » apparente qu'il faut résoudre. D'une part, en effet, le goût est affaire individuelle; comme il ne repose pas sur des concepts, il ne peut donner ses preuves; c'est un lieu commun de dire que le goût exclut la discussion. Mais, d'autre part, il n'y a personne qui ne défende ses idées et ne discute celles d'autrui en matière esthétique; le beau semble avoir ses règles et ses concepts.

Il est aisé de lever la contradiction en montrant que la thèse et l'antithèse, comme celles de la raison théorique, se rapportent à des objets différents et qu'elles sont

1. P. 144-146 (217-219).

2. P. 146-149 (220-224).

vraies l'une et l'autre à un certain point de vue. Le mot « concept » y est entendu en deux sens. D'une part, le beau ne correspond au concept d'aucun objet « déterminé », il consiste en un plaisir et échappe à la discussion. Mais, d'autre part, la perception de la beauté nous amène à réfléchir sur l'accord entre l'entendement et l'imagination, et à nous faire de cet accord un concept, d'ailleurs « indéterminable »; et la certitude où nous sommes que ce rapport existe en tout esprit nous conduit à affirmer l'universalité du jugement du goût, et par suite à le soumettre à la discussion [1].

Mais il y a plus; le jugement du goût, par sa forme finaliste, nous conduit à nous faire un concept de la finalité de la nature. Sans doute la critique de la raison pure a déjà établi, et la seconde partie de l'ouvrage que nous analysons confirmera bientôt, que nous n'avons nul droit d'affirmer que les beautés naturelles, les fleurs, les cristaux, sont l'œuvre d'une intelligence prévoyante; il n'est pas inconcevable pour l'entendement, que le mécanisme, seul reconnu par la science, explique ces merveilles. Mais le concept d'une finalité de la nature peut être maintenu comme une idée supra-sensible et purement subjective, pourvu qu'il soit bien entendu qu'il ne s'agit ici que d'une libre interprétation de la nature envisagée comme l'œuvre d'un esprit semblable au nôtre. De même donc que l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps explique que les objets des sens sont déterminés

1. P. 203-208 (308-315).

à priori dans l'intuition, de même la finalité ne peut être appliquée à la nature, dans le jugement esthétique, que d'une façon purement idéale [1].

De même encore, il est permis, en un sens idéal, de considérer la beauté comme le symbole de la moralité, puisque le jugement du goût, comme l'acte moral, « a en vue l'intelligible », et s'élève au-dessus de toute considération de plaisir et d'intérêt. Le libre jeu de l'imagination dans son rapport avec l'entendement est en quelque sorte le « symbole » du libre jeu de la volonté morale [2].

§ 4. — L'art.

Toutefois l'accord est loin d'exister toujours entre les choses et le jugement esthétique. Le mécanisme de la nature, qui satisfait toujours l'entendement, ne contente pas l'imagination dans tous ses détails. Cette imperfection de la causalité naturelle ne pourra être réparée, dans une

1. P. 214-219 (324-332).

2. P. 219-223 (333-339). Ailleurs, p. 157 (236) et suiv., Kant reconnaît que les artistes sont souvent « vains, entêtés, livrés à des passions pernicieuses »; mais il distingue l'intérêt attaché à la beauté artistique de l'intérêt qui s'attache à la beauté naturelle. Le premier est indirect et n'aperçoit la beauté qu'à travers un symbole artificiel; le second est « immédiat ». Or ce dernier est analogue à « l'intérêt » du devoir. (Cf. *supra*, p. 211-12). De part et d'autre, un sentiment de plaisir apparaît sans avoir été recherché en lui-même. En outre l'intérêt que nous éprouvons à trouver notre goût réalisé dans la nature est analogue à celui qu'excite en nous l'accord du réel avec la loi morale. « On a donc raison de supposer au moins de bonnes dispositions morales chez celui que la beauté de la nature intéresse immédiatement. »

certaine mesure, que par une causalité libre. L'art est précisément la libre production de la beauté. Un être raisonnable seul est vraiment artiste. Le rayon de cire de l'abeille est simplement œuvre d'instinct; il manque à l'abeille, pour être artiste, « une volonté qui ait la raison pour principe de ses actions [1] ».

Nous avons vu que la nature est belle quand on croit y découvrir une finalité, c'est-à-dire quand « elle fait l'effet de l'art ». A son tour, l'art doit paraître un produit de la nature, c'est-à-dire que les lois de l'art sont celles de l'esthétique naturelle. L'œuvre d'art ne doit viser ni à produire une simple sensation, qui rendrait le plaisir purement subjectif, ni un concept, qui transformerait l'impression d'art en une connaissance; elle doit simplement avoir en vue une certaine *forme* du jugement, déterminée par l'accord harmonieux de l'imagination et de l'entendement. Comme dans la nature encore, la finalité de l'œuvre d'art doit se dissimuler. L'artiste a sans doute un dessein; il peut rechercher la gloire et la richesse; mais son œuvre ne plaira qu'autant qu'elle ne portera aucune trace de cette préoccupation. Comme la nature enfin, il obéit à des règles, mais aucun effort ne doit révéler cette contrainte; le véritable artiste n'est pas l'apprenti péniblement asservi aux « formes d'école », mais le maître qui crée avec la spontanéité de la nature même [2].

Ce pouvoir créateur, distinct du goût proprement dit, est le génie, faculté merveilleuse et, à vrai dire, indéfi-

1. P. 163 (245).
2. P. 166-167 (250-252).

nissable. Le goût, l'entendement, l'imagination s'y combinent dans une proportion que la Critique ne saurait définir. Distinct de l'habileté, qui s'acquiert par exercice, sa qualité essentielle est l'originalité, qu'aucun enseignement, aucune pratique ne sauraient procurer. Il échappe à toute règle ; bien plus, c'est lui qui donne des règles au goût ; ses productions sont « exemplaires » et servent de point de comparaison au jugement des amateurs. Il est ainsi absolument distinct, non seulement de « l'esprit d'imitation » qui en est le contre-pied, mais du pouvoir d'invention scientifique lui-même. Car la découverte scientifique est susceptible d'explication ; elle a sa méthode et peut être imitée par d'autres, de sorte qu'un Newton ne diffère qu'en degré de ses plus obscurs continuateurs. Le génie artistique, au contraire, ne peut donner la clef de ses propres créations ; il est incommunicable et « spécifiquement distinct » de tout autre don naturel de l'esprit [1].

On peut diviser les beaux arts d'après le mode d'expression employé pour communiquer une impression à autrui.

Les *arts de la parole* (*redende Kunst*) comprennent l'éloquence et la poésie. Les *arts figuratifs*, sculpture, architecture et peinture, cherchent à exprimer certaines idées dans une intuition sensible. On peut y rattacher l'art des jardins et tous les arts décoratifs. Enfin *l'art de produire un beau jeu de sensations* (*Kunst des schönen*

1. P. 168-182 (252-275), notam. § 47.

Spiels der Empfindungen), qui comprend la musique, consiste à établir des rapports mathématiques entre les sons; on peut y rattacher, par analogie, l'art de combiner les couleurs (*Farbenkunst*). Tous ces arts concourent pour former l'art dramatique et, en particulier, l'Opéra[1].

Quant au comique et au jeu, jeux de hasard ou jeux d'esprit, on peut sans doute les rattacher à l'art en tant qu'ils provoquent « un jeu libre et varié de sensations ». Mais ce jeu, fort utile au bon exercice des organes et à l'entretien de la bonne humeur, tient plutôt des « arts agréables » que des beaux-arts, dont il n'a pas la « dignité » et le « sérieux » [2].

B. Critique du jugement téléologique.

Le jugement esthétique n'exprime qu'une finalité subjective. Entre un objet naturellement beau et notre entendement, il nous semble saisir une harmonie; mais ce jugement, ainsi qu'on vient de l'établir, ne concerne qu'une disposition tout intérieure, une relation subjective entre notre imagination et notre entendement. Le jugement téléologique, au contraire, énonce un accord réel entre certains détails de la nature; il affirme l'existence d'une finalité objective. Suivant la méthode ordinaire de la Critique, un double problème se pose : ques-

1. P. 183-190 (276-287).
2. P. 195-202 (294-306).

tion de fait et question de droit; il faut analyser, puis justifier le jugement téléologique.

§ 1. — Analytique du jugement téléologique.

On pourrait être tenté de chercher le type de la finalité dans les figures mathématiques. Celles-ci, en effet, dans leur simplicité, engendrent une prodigieuse variété de démonstrations imprévues, et cette finalité est bien objective, en ce sens qu'elle ne réside pas seulement dans le jeu facile de certaines facultés, mais dans l'application des lois universelles et nécessaires de l'esprit. Mais les figures géométriques ne sont pas des objets naturels; elles sont des constructions tracées par l'entendement dans la pure intuition de l'espace. Leur finalité est donc purement formelle et idéale [1].

Dans la nature même, il convient de mettre hors de cause les phénomènes dont l'apparente finalité se réduit à une pure relation d'utilité par rapport à l'homme ou à d'autres phénomènes. Sans doute les alluvions déposées par les fleuves le long de leur lit et à leur embouchure constituent des terrains fertiles et favorisent l'épanouissement d'une riche végétation. Mais il ne viendra à l'esprit de personne de prétendre que la végétation est la cause finale des alluvions, que la neige est destinée à protéger les semailles contre la gelée ou à rendre possible l'emploi des traîneaux. L'explication par la causalité

1. P. 232-237 (II, 7-15).

efficiente suffit à rendre compte de ces liaisons phénoménales. D'ailleurs la finalité, à supposer qu'elle fût évidente dans ces divers cas, n'y serait encore que relative et extérieure aux choses, car il resterait à déterminer la fin de la végétation, des semences et des traîneaux, et ainsi de suite à l'infini, pour en arriver à cette question suprême : quelle est la fin de la création même? Or nous savons qu'un pareil problème excède les forces de l'entendement, parce qu'il dépasse les bornes d'une expérience possible; c'est dire qu'il échappe aux prises de la « faculté de juger[1] ».

Si donc, en vertu des lois de l'esprit, les relations extérieures des êtres ne peuvent être conçues que sous la forme de la causalité mécanique, il en faut conclure que la finalité ne devra être cherchée que dans le mode de relations intérieures dont les vivants nous offrent le type. Car la vie nous offre l'exemple unique de phénomènes liés entre eux en un système tel que chaque chose y est à la fois « cause et effet d'elle-même ». Le vivant ne se reproduit-il par lui-même, aussi bien comme espèce que comme individu? Et si chaque organe est un produit du tout, la vie totale n'est-elle pas à son tour la résultante du jeu des organes? Or cette réciprocité de la cause et de l'effet diffère absolument de la liaison mécanique des antécédents et des conséquents, et c'est la définir très imparfaitement que d'y voir un « analogue de l'art »; car l'artiste est encore extérieur à son œuvre, tandis que

1. P. 237-241 (15-21).

la nature « s'organise elle-même », et cette organisation « n'a rien d'analogue à aucune des causalités que nous connaissons »; elle obéit à un principe téléologique, exclusivement applicable aux vivants, et dont voici l'énoncé : « Une production organisée de la nature est celle dans laquelle tout est réciproquement fin et moyen[1]. »

Quelle est la portée de ce principe? La Critique semble ici ne pouvoir échapper à un écueil que pour échouer sur un autre. Ou bien, comme le soutient l'hylozoïsme, la finalité des vivants est un pouvoir inhérent à la matière; or la critique de la raison pure nous a déjà mis en garde contre l'attribution d'aucune qualité occulte à la matière étendue; — ou bien la source de la vie doit être recherchée en un principe supérieur à la nature; mais ce passage opéré par le théisme du sensible au supra-sensible a déjà été dénoncé comme impossible et illégitime. Le dilemme est troublant et, à vrai dire, insoluble, si l'on voit dans la notion de finalité un principe *constitutif,* analogue à celui de causalité, et si l'on prétend, comme en physique, descendre de ce principe, comme d'une règle à priori, au détail des faits. Or, nous savons que le jugement de finalité n'est pas *déterminant,* mais *réfléchissant,* c'est-à-dire qu'il exprime simplement une *considération* (*Betrachtung*) plus ou moins générale,

1. P. 241-248 (21-33). Dans une courte note (p. 247 [31]), où il devance les sociologues modernes, Kant remarque l'analogie du « corps de l'État » avec les organismes vivants. Il constate que la Révolution française, qui, à ce moment même, procédait à ses premières réformes administratives, employait volontiers le mot *organisation.*

extraite empiriquement de l'examen des faits. La causalité mécanique échoue dans l'explication de la vie, et tout se passe, chez les vivants, comme si tous les phénomènes y supportaient une relation réciproque de cause à effet, de fin à moyen. Que cette interprétation soit admise à titre de « fil conducteur » commode pour nous guider à travers le labyrinthe des faits biologiques; qu'elle serve, par exemple, au savant de « principe *régulateur* » pour déterminer le rôle mal connu d'un organe dans un animal, l'usage, dans ces conditions, en sera légitime et précieux. Mais le savant ne devra, sous aucun prétexte, accorder à l'explication finaliste la valeur objective de l'explication mécanique; il ne la tiendra pas pour une « connaissance ». S'il use des termes : sagesse, bonté de la nature, il ne leur prêtera qu'une signification symbolique, sans portée dogmatique. En outre, tandis que la connaissance des causes naturelles lui confère le pouvoir de produire des effets, il renoncera à tout espoir de créer la vie au nom de la formule finaliste. « Car on ne connaît parfaitement qu'autant qu'on peut créer soi-même d'après des concepts... Mais l'organisation, comme fin intérieure de la nature, dépasse infiniment tout pouvoir artificiel de créer sur le même modèle[1]. »

§ 2. — Dialectique du jugement téléologique.

Cette solution permet d'échapper sans efforts à l'antinomie, inévitable pour tout autre système, du mécanisme et de la finalité. A première vue, l'introduction dans la

1. P. 248-258 (33-48).

nature, ou simplement dans le monde vivant, de l'explication finaliste est radicalement incompatible avec le principe du déterminisme universel. Mais la contradiction n'existe qu'autant que les deux principes de cause et de finalité sont affirmés l'un et l'autre au même point de vue. Or ce point de vue ne saurait être celui des choses en soi, car ni le mécanisme ni la finalité n'ont de sens hors du monde phénoménal. L'antinomie disparaît, à ce premier point de vue, par l'absurdité même des deux thèses. Mais la contradiction ne subsiste-t-elle pas à un second point de vue, si la thèse et l'antithèse s'entendent également du monde des sens? Non, car, à vrai dire, l'antithèse ne nie pas ce qu'affirme la thèse. Le mécanisme ne prétend pas que tous les phénomènes sensibles s'expliquent par la seule loi de causalité, mais que seuls sont connaissables, au sens rigoureux du terme, les phénomènes qui comportent une explication mécanique. Réciproquement, le finalisme ne nie pas que les phénomènes biologiques ne puissent, en dernière analyse, procéder de causes mécaniques ; il constate simplement l'impuissance de l'entendement humain à découvrir cette origine ; il conçoit alors l'explication plus satisfaisante d'une action réciproque de fin à moyen, sans d'ailleurs prêter à celle-ci la valeur d'une connaissance, et sans y voir autre chose qu'une méthode de découverte, appropriée aux facultés de l'esprit humain. L'antinomie n'est donc qu'apparente, parce qu'à vrai dire les deux explications n'entrent jamais en concurrence : l'explication causale, conforme aux exigences rigoureuses de

notre entendement, doit être poussée aussi loin que le comportent nos moyens d'enquête ; là où elle échoue, le « jugement réfléchissant » recouvre son « autonomie » et poursuit la recherche à la lumière de l'idée de fin [1].

Or cette démarche n'est pas arbitraire; elle répond, comme la recherche de la causalité, à une disposition naturelle et invincible de notre esprit. Quel a été, en effet, le point de départ de toute la Critique, sinon la distinction des deux éléments irréductibles de la connaissance, l'intuition et le concept, et des deux facultés qui leur correspondent, la sensibilité et l'entendement? Qu'il puisse exister d'ailleurs des êtres doués d'un entendement intuitif, pour lesquels les concepts seraient en même temps des objets et le possible identique ou réel, c'est ce que la Critique ne conteste pas. Elle constate simplement que l'esprit humain ne jouit pas de pareil privilège. Pour connaître, il ne lui suffit pas de considérer les concepts; il lui faut « subsumer » les intuitions sous ces concepts, aller du concept à l'intuition, du général au particulier, des parties au tout [2], et c'est cet

1. P. 259-264 (49-57) et 271-277 (68-78). Cf. p. 286-288 (93-96).

2. Ces trois expressions : aller du concept à l'intuition, du général au particulier, des parties au tout, sont bien synonymes chez Kant qui semble les avoir condensées dans cette définition : « Notre entendement va des parties, comme des principes universellement conçus, aux diverses formes possibles qui peuvent y être subsumées comme conséquences. » [P. 295 (91).] Et sans doute il ne faut pas entendre par là que les parties soient plus générales que le tout, si ce n'est en un sens transcendantal : le tout, c'est-à-dire l'objet d'expérience, est le résultat d'une synthèse opérée à priori par l'entendement, au moyen de ses formes générales, dans le divers de l'intuition, qui est elle-même générale par sa forme.

acte du jugement « déterminant » qui constitue proprement la connaissance, au sens humain de ce terme. En un mot, l'entendement humain est discursif.

Or un tel entendement peut bien expliquer « un tout réel de la nature comme un effet du concours des forces motrices de ses parties »[1], et cette explication mécanique est tout ce que la physique se propose de réaliser. Elle a une valeur vraiment objective, elle permet de prévoir et de créer. Mais, si elle atteint le réel, l'atteint-elle tout entier? Nous avons vu plus haut que la physique kantienne ne détermine à priori que les lois les plus générales de la nature ; mais l'infinie variété des choses lui échappe. « Par le général de *notre* entendement, le particulier n'est pas déterminé. En combien de manières des choses diverses, qui pourtant s'accordent en un caractère commun, peuvent-elles se présenter à notre perception? C'est ce qui reste indéterminé, contingent (*Zufällig*) »[2]. Et cependant, il doit exister entre les lois générales et le détail de la nature une concordance (*Zusammenstimmung*) intime et secrète. Cet accord, qui échappe à notre entendement, en vertu de sa nature discursive, apparaîtrait sans doute à un entendement intuitif; et, bien que nous ne puissions nous représenter un mode de pensée si différent du nôtre, nous pouvons cependant, « d'une manière négative », concevoir un entendement qui, allant du tout aux parties, n'aperçoive plus dans le détail des choses un accident, une contingence,

1. P. 295 (91).
2. P. 283 (88).

mais une détermination réductible aux lois générales de la nature. Pour un tel esprit, mécanisme et finalité coïncideraient. Sans doute nous ne pouvons nous élever à cette intuition simultanée du tout et des parties; mais nous nous en rapprochons dans une certaine mesure, tout idéale d'ailleurs, en considérant la *représentation* (*Vorstellung*) du tout « comme le principe de la possibilité de la forme de ce tout et de la liaison des parties qui le constituent. » Faute de pouvoir aller du tout aux parties, nous allons de l'*idée* de ce tout aux parties. Or un tout, c'est-à-dire un effet dont la représentation même est la cause déterminante, s'appelle une *fin*. On conçoit donc comment nous sommes amenés, dans les cas d'organisation complexe que la causalité ne suffit pas à expliquer, à concevoir l'idée même de l'organisme comme le principe de cette organisation et à supposer dans la nature vivante l'intervention d'une puissance capable de se déterminer d'après des fins, d'une cause intelligente[1].

Il y a plus, et la finalité ne doit pas être simplement admise dans l'explication de la nature pour combler les lacunes du mécanisme; il faut voir dans le mécanisme l'instrument d'une finalité supérieure et universelle. On peut, en effet, considérer tout le monde matériel comme le phénomène d'une chose en soi, d'un *substratum* que l'entendement ne saurait connaître, et qui ne saurait être l'objet que d'une intuition intelligible. Cette intuition nous manque; mais elle appartiendrait nécessaire-

1. P. 282-286 (86-92).

ment à cet entendement intuitif que les exigences de notre esprit viennent de nous amener à concevoir. Pour cet entendement, les liaisons des choses en soi, substratum des liaisons phénoménales, seraient toutes des lois de finalité, puisqu'il apercevrait en toutes choses le tout avant les parties. Ainsi « on pourrait concevoir un principe supra-sensible, réel, quoique inaccessible à notre intelligence, d'où dériverait la nature dont nous faisons nous-mêmes partie, en sorte que nous considérerions d'après des lois mécaniques ce qui, dans la nature, est nécessaire comme objet des sens, mais aussi d'après les lois téléologiques, en la considérant comme objet de la raison, la concordance et l'unité des lois particulières et des formes,... et même l'ensemble de la nature en tant que système; nous la jugerions ainsi suivant deux espèces de principes, sans détruire l'explication mécanique par l'explication finaliste, comme si elles étaient contradictoires »[1]. En d'autres termes, l'explication téléologique explique d'une façon tout idéale les fins générales de la nature et les types vivants dont le mécanisme ne saurait rendre compte, et celui-ci détermine les moyens particuliers d'action que la nature emploie pour réaliser ces fins et ces types. Il n'est pas nécessaire, en effet, de faire intervenir la finalité dans le menu détail des phénomènes : « Là où l'on conçoit des fins comme principes de la possibilité de certaines choses, il faut aussi admettre des moyens dont la loi d'action n'ait besoin pour elle-même de rien qui

1. P. 287 (94).

suppose une fin, et puisse, par conséquent, être mécanique, tout en étant subordonnée à des effets intentionnels [1]. » C'est ainsi que les mouvements particuliers d'une montre s'expliquent par des lois mécaniques, tandis que l'existence même de la montre suppose un vouloir organisateur. Il convient donc de pousser aussi loin que l'expérience le permet l'explication mécanique [2] et de n'accorder qu'à elle seule la valeur d'une *connaissance*. Mais, sans reconnaître au principe de finalité autre chose qu'une « valeur subjective », il convient de le superposer au principe de causalité, comme l'expression d'une harmonie idéale des noumènes, dont l'incomplète harmonie des phénomènes serait une traduction sensible. Et c'est à ce titre que l'on peut concevoir, sans confondre arbitrairement les domaines distincts du phénomène et du noumène, « une grande et même universelle liaison des lois mécaniques avec les lois téléologiques » [3].

§ 3. — De l'usage du principe de finalité.

Il faut, d'ailleurs, « procéder avec prudence » dans l'application du principe de finalité aux sciences de la nature. Ce principe nous fait côtoyer deux mondes, unis, sans doute, par les plus étroits rapports, puisque le monde intelligible est, au demeurant, le « substrat » du sensible, mais inégalement accessibles à nos moyens de

1. P. 293 (103).
2. P. 290 (98).
3. P. 293 (104).

connaître. Le risque est donc grand de franchir indûment la frontière mitoyenne et de prendre pour une connaissance (*Erkenntniss*) ce qui n'est qu'une interprétation (*Betrachtung*) de l'intelligible. Aussi Kant a-t-il cru bon de déterminer, dans une longue *Méthodologie,* l'usage qu'il convient de faire du jugement téléologique.

Tout d'abord, l'explication mécanique doit être employée seule partout où elle est possible et prolongée aussi avant que l'objet le comporte. C'est ainsi que la physique exclut toute considération de finalité. Il n'en est pas de même de la biologie. Le mécanisme suffit bien à rendre compte de certains phénomènes du monde vivant; on peut même concevoir que, d'une matière primitivement organisée, un développement mécanique ait fait naître toutes les espèces vivantes. Et de fait « la concordance de tant d'espèces d'animaux en un schème commun » semble autoriser cette hypothèse. « Il est permis à l'*archéologue* de la nature de rechercher dans les vestiges encore subsistants des plus anciennes révolutions de cette nature,... d'après le mécanisme qu'il y connaît ou qu'il y soupçonne, l'origine de cette grande famille de créatures... Il peut faire sortir du sein de la terre, elle-même issue des choses comme un grand animal, d'abord des créatures dont la forme n'exprime encore que peu de finalité, mais qui en produisent d'autres à leur tour mieux adaptées au lieu de leur naissance et à leurs rapports réciproques [1], jusqu'au moment où cette

1. Ne semble-t-il pas ici que Kant ait pressenti la double théorie darwinienne de l'adaptation au milieu et de la concurrence vitale?

matrice se roidit, s'ossifie, borne ses enfantements à des espèces désormais immuables dans leur variété, quand cette puissance de féconde formation se trouve épuisée »[1]. Mais le fait originel de la vie même oppose à l'explication mécaniste une invincible résistance. « Il faut en définitive attribuer à cette mère universelle une organisation qui ait pour fin toutes ces créatures ; sinon, la finalité des produits des règnes animal et végétal reste inexplicable. On n'a donc fait que reculer l'explication », et il faut, au bout du compte, admettre, à l'origine de la vie, l'organisation de la matière par une volonté intelligente[2].

L'hypothèse d'une matière primitive organisée, d'où dériveraient toutes les espèces en vertu de la causalité naturelle, a l'avantage de réduire au minimun l'intervention de la finalité et de réserver, jusque dans la biologie, une large part au mécanisme. De même, en ce qui concerne l'origine, non plus des espèces, mais des individus, doit-on rejeter *l'occasionnalisme* qui admet, à propos de chaque fécondation, un acte spécial du créateur. Le *prestabilisme* admet au contraire un acte créateur initial et unique ; mais il tombe dans d'étranges conséquences quand il admet que tous les êtres sont préformés dans les premiers germes et naissent en vertu d'un développement mécanique ; car il faudrait, dans cette hypothèse, admettre que les monstres naturels soient l'œuvre d'une sage finalité. Il satisfait, au contraire, à la fois l'expé-

1. P. 298 (112).
2. P. 299 (113).

rience et la raison s'il admet, avec les partisans de *l'épigénèse*, que l'individu est simplement préformé en tant qu'espèce et qu'il est bien le produit de l'accouplement; c'est-à-dire que le type est prédéterminé par celui du mâle et de la femelle (et c'est là la part de la finalité), mais que l'individu n'existe que du jour et en vertu de la fécondation (et c'est là la part du mécanisme)[1].

Au-dessus des espèces vivantes, la nature, dans son ensemble, nous apparaît comme un système organique, dont le mécanisme ne peut rendre compte. Il convient donc d'interroger le principe de finalité et de poser le problème d'une fin de la nature. Les objets et les êtres particuliers de la nature nous semblent bien liés par un rapport de finalité; le sol porte les végétaux, la plante nourrit l'animal, l'herbivore nourrit le carnivore. Mais cette finalité est tout extérieure, puisqu'aucun de ces termes ne trouve sa fin en lui-même et que chacun d'eux devient moyen par rapport à une fin supérieure. La nature dans son ensemble, doit donc avoir pour fin un être qui soit une fin en soi et ne doive à aucun prix se subordonner comme moyen à une fin étrangère. L'homme seul, dans la nature, est investi de cette haute dignité; seul il peut être « considéré » comme la fin de la nature. Est-ce à dire qu'avec Rousseau on puisse attribuer à la nature cette fonction de réaliser le bonheur de l'homme? En ce cas, la nature manquerait à sa destination, car, loin d'avoir traité l'homme « en favori », elle

1. P. 301-305 (117-122.)

lui a donné « la peste, la famine, l'inondation, le froid, etc... »; bien plus, elle l'accable de maux qu'il se forge lui-même, la guerre et la tyrannie. L'homme n'est « qu'un anneau dans la chaîne de la nature »; ce n'est donc pas dans sa vie sensible qu'on peut trouver la fin de la création, mais dans sa qualité d'être moral. Libre, l'homme peut s'affranchir de la nature dans la détermination de ses fins et faire de la nature même l'instrument de sa volonté. Et si l'on appelle *culture* « la production de l'aptitude d'un être raisonnable à se proposer des fins libres », on peut considérer comme « fin dernière » de la nature le développement de la liberté de la raison humaine au sein du mécanisme et de l'irrationnel. C'est en vue de cette fin que la nature même semble prendre soin de rapprocher les hommes en sociétés, qu'elle leur donne le goût naturel du luxe, de l'art, de la science, en un mot de tout ce qui « diminue la tyrannie des penchants naturels[1] ».

Mais suffit-il d'avoir découvert un ordre de finalité dans la nature et une destination à cet ordre ? Ne faut-il pas encore remonter à la cause suprême de cet ordre, à Dieu? Or la critique de la raison pure nous a déjà mis en garde contre le sophisme de l'argument physico-théologique, qui conclut de la beauté et de l'harmonie de l'univers à l'existence d'un législateur souverainement puissant, sage et bon. Outre que l'imperfection manifeste de certains êtres affaiblit ici le témoignage de l'ex-

1. P. 310-318 (131-142).

périence, comment remonter, sans abus, de la vue d'un petit nombre de perfections éparses et limitées, au concept d'une perfection unique et souveraine? « Pour que cela fût théoriquement possible, il faudrait posséder l'omniscience, afin de pouvoir saisir dans leur ensemble les fins de la nature et être capable en outre de concevoir tous les autres plans possibles en comparaison desquels le plan actuel devrait être jugé le meilleur [1]. » Ce n'est donc pas de la nature, où toute fin est finie et conditionnelle, c'est du seul principe qui nous soit donné dans l'expérience comme une fin en soi, de la liberté humaine, qu'il convient de s'élever à l'idée d'un législateur suprême, non plus seulement des choses, mais de l'accord entre les choses et les volontés. Du moment où l'homme s'oblige à poursuivre comme fin suprême le souverain bien, c'est-à-dire l'accord de la vertu et du bonheur, il est tenu de croire à la possibilité de cet accord; et puisque cet accord ne dépend pas de sa volonté, il doit en attendre la réalisation d'une volonté supérieure à la nature. Il conçoit ainsi en Dieu le législateur qui assujettit la nature même aux fins morales de l'homme et assure à la bonne volonté l'avènement d'un « règne des fins ». Au reste, cette preuve de l'existence de Dieu ne constitue pas une connaissance; elle n'a qu'une valeur subjective. Elle exprime seulement une exigence pratique, invincible d'ailleurs, de notre nature morale ; elle crée en nous une certitude active, une croyance morale [2].

1. P. 324 (152).
2. P. 325-345 (153-184).

*
* *

Ainsi la *Critique de la faculté de juger* se termine comme celle de la connaissance et celle de l'action, par une affirmation morale de l'existence de Dieu. On pouvait craindre que la dernière en date, conçue tardivement et péniblement mise au jour, ne parût, auprès de ses aînées, une sorte de bâtard mal venu et de mine étrangère. Il n'en est rien. Pas plus qu'entre la *Critique de la raison pure* et celle de la *raison pratique* il n'y a solution de continuité entre celle de la *faculté de juger* et les deux précédentes. Elles s'harmonisent par l'unité de leur méthode et l'identité de leurs résultats. Kant a fortement marqué lui-même cette parenté[1]. *La Critique de la raison pure* a fondé l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire qu'elle a renfermé dans les limites du monde phénoménal les objets dont notre entendement discursif peut se faire une connaissance vraiment objective. Mais, en même temps, elle a reconnu la nécessité pour la raison de concevoir un principe transcendant, un fondement intelligible du monde sensible; elle a établi la légitimité de ce principe à titre d'idée régulatrice et, d'ailleurs, toute subjective, de la connaissance. De même, la *Critique de la raison pratique* a dû admettre, au-dessus de la conscience morale empirique, une causalité inconditionnelle, c'est-à-dire la

1. *Ibid.*, p. 277-282 (27-35).

liberté; mais cette idée, n'est encore qu'un « principe régulateur ... qui ne détermine pas objectivement la nature de la liberté... mais qui prescrit impérieusement à chacun, d'après cette idée, la règle de ses actions[1]. » De même enfin, le principe de finalité qu'une troisième *Critique* vient de supposer pour expliquer la contingence de certains objets naturels, n'exprime qu'une nécessité subjective du jugement humain et « ne concerne pas la détermination des objets mêmes. » C'est un principe régulateur « aussi nécessaire à notre faculté humaine de juger que si c'était un principe objectif[2]. »

La *Critique de la faculté de juger* n'a donc ni inauguré une méthode nouvelle ni même introduit dans le système des résultats inattendus. Elle laisse bien en présence la nature et la liberté; mais elle les a en quelque sorte rapprochées. Non qu'elle permette à l'une d'empiéter sur l'autre! Elle accentue, au contraire, le dualisme irréductible des deux ordres. Mais elle nous autorise à chercher dans la beauté naturelle et dans la vie un symbole de la liberté, symbole qui n'a de sens que pour nous et n'exprime peut-être rien de réel. Sans amoindrir le domaine de la connaissance, elle élargit l'empire idéal de la liberté et rehausse encore la primauté de la raison pratique; car elle montre, avec plus de précision encore que la *Critique de la raison pratique*, que le beau, l'harmonieux, le divin même n'ont de sens qu'en raison du moral. Il ne reste plus, pour achever le système, qu'à

1. P. 277-282 (78-85).
2. *Ibid.*

développer cette dernière conséquence et à envisager l'ordre moral comme l'émanation d'un vouloir divin. C'est l'objet propre du grand ouvrage de philosophie religieuse : *La Religion dans les limites de la raison pure.*

CHAPITRE VIII

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

A. Position historique du problème.

S'il fut peu religieux, le dix-huitième siècle, comme le nôtre, s'occupa beaucoup de religion. On peut dire qu'il a créé, à côté de la théologie et de l'apologétique, la philosophie de la religion, si l'on entend par ce terme la réflexion appliquée aux choses religieuses indépendamment de tout point de vue confessionnel. De ce mouvement, Kant est, dans son siècle, le dernier et le plus illustre représentant. Il n'est pas un isolé sur ce terrain où il s'aventure au déclin de sa vie. Il y rejoint les maîtres qui ont déterminé l'orientation de sa pensée, Leibniz et Wolff, Hume et les déistes anglais, Rousseau et les théoriciens de la religion naturelle, enfin les plus grands esprits de son temps, Lessing, Mendelssohn, Herder et Jacobi. Nous ne pouvons ici retracer, même brièvement, l'histoire de cette vigoureuse poussée de libre-pensée qui a profondément agité les esprits en l'Allemagne durant la seconde moitié du dernier siècle. Contentons-nous de quelques indica-

tions indispensables à l'intelligence de la philosophie religieuse de Kant[1].

Deux grands problèmes se retrouvent, au dix-huitième siècle comme de nos jours, au fond de toutes les recherches de philosophie religieuse : le problème du mal et celui des rapports de la raison et de la foi. Le premier est contemporain de toute réflexion humaine; mais on peut dire que Leibniz en avait inventé une solution nouvelle, l'optimisme rationnel, tant il avait su, en dehors de tout argument de foi, donner d'abondance, de variété et d'ingéniosité à sa plaidoirie en faveur de la Providence. La *Théodicée* devint le livre de chevet de tous les théologiens et des philosophes dogmatiques allemands. Wolff popularisa l'optimisme de Leibniz en le fortifiant d'arguments tirés des « harmonies » de l'univers, dont la puérilité ne le cède en rien à ceux de Bernardin de Saint-Pierre[2]. Rousseau, à son tour, avait proclamé l'excellence de la nature et de l'homme sorti de ses mains. Shaftesbury, en Angletere, avait brillamment développé le même thème. Il n'avait pas cependant manqué d'esprits moins confiants pour prendre le contre-pied de l'optimisme. Nous ignorons si Kant avait lu *Candide*, mais ce que nous savons, d'après la biographie que lui a consacrée Schubert[3], c'est qu'il estimait fort les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume, pu-

1. Cf. pour plus de détails l'excellent ouvrage de O. Pfleiderer, *Geschichte der Religions-philos.*, 3e éd. Berlin, 1893, p. 1.268.

2. C'est ainsi qu'il remarque que la nuit est fort utile, non seulement pour dormir, mais encore pour rendre possible certains procédés de pêche.

3. *Kants sämmtl. Werke*, t. XI, p. 81 et 165.

bliés à Londres en 1779, et traduits en allemand dès 1781 par Platner. Il y attachait même tant de prix qu'il insistait auprès du fils de Hamann pour qu'il publiât la traduction de ces dialogues faite par son père et restée inédite; il avait lui-même revisé cette traduction, qu'il trouvait imparfaite. Or Hume, avec moins d'ironie mais plus de vigueur que Voltaire, s'attachait à montrer dans le monde réel le produit incohérent et mauvais d'une volonté imparfaite, ou peut-être de plusieurs puissances hostiles. Est-il téméraire de supposer que l'influence qui l'avait éveillé déjà du sommeil dogmatique, détacha Kant de l'optimisme dont nous avions trouvé, dans un ouvrage de jeunesse, la naïve expression[1]?

Il est plus malaisé de définir les influences auxquelles se rattache la pensée de Kant en ce qui concerne les rapports de la raison et de la foi. Tandis qu'en France le conflit se réduisait à l'antagonisme de l'orthodoxie catholique et d'un rationalisme plus ou moins doublé de sentimentalisme, la question, en Allemagne, se complique de la diversité infinie et de cette souplesse du protestantisme, qui fait qu'un penseur peut rejeter presque tous les points de doctrine sans cesser de se dire chrétien et de se réclamer d'une Église. Nulle part, dans l'Allemagne du dix-huitième siècle, sauf peut-être chez Frédéric II, nous ne trouvons l'équivalent d'un Lamettrie ou d'un d'Holbach.

L'orthodoxie, après avoir péniblement conquis une

1. Cf. *suprà*, p. 33.

apparente unité au dix-septième siècle, s'était divisée. Le *piétisme,* d'une part, avait réagi contre le formalisme étroit de ce qu'on a appelé la *scholastique protestante;* il avait mis en honneur le culte de famille, les réunions religieuses privées, la piété intérieure, les mœurs simples et austères. Il avait suscité, à Francfort, à Halle, à Dresde, un véritable renouveau religieux et moral. Nous savons déjà que, par sa mère et par son maître Schulz, Kant avait reçu du piétisme une influence qu'on ne saurait exagérer. Mais ce mouvement de réforme n'avait pas tardé à dégénérer en pratiques puériles ou en mysticisme, et ces deux excès trouveront chez Kant un adversaire sans merci[1]. D'autre part, le *rationalisme,* à la suite de Leibniz et de Wolff, cherche d'abord à maintenir, contre Bayle, l'union entre la foi et la raison et à fonder la première sur la seconde. Sans doute, avait déclaré Leibniz, un dogme irrationnel ne saurait être admis; mais le nombre des possibles est infini et nous n'apercevons la raison d'être que d'un petit nombre. La révélation peut donc élargir notre connaissance en nous apprenant l'existence d'un de ces objets que notre raison déclarait simplement non-contradictoires. Le miracle même est possible, car il ne viole que des lois contingentes librement créées par Dieu. Leibniz démontrait de même la possibilité des dogmes de la Trinité, de l'Eucharistie, de l'Enfer, etc.

Une bonne moitié de la théologie allemande du dix-huitième siècle a vécu sur cette méthode. Elle s'aperçut

1. Il condamne formellement les conséquences mystiques du piétisme dans le *Conflit des Facultés* (t. I, p. 254-56).

trop tard qu'elle avait ouvert la porte au plus redoutable ennemi de toute foi positive, à la critique rationnelle. Quand, par exemple, Wolff prétendait *déterminer à priori*, dans le plus grand détail, les conditions que doit réaliser une révélation divine, il donnait le droit aux esprits curieux de rechercher si la révélation historique réalise ces conditions. On ne fait guère au rationalisme sa part, et ce fut précisément l'œuvre de Reimarus (1694-1765) de s'élever du demi-rationalisme de Wolff au pur rationalisme et d'affirmer, le premier en Allemagne, l'opposition radicale de la révélation et de la raison. C'est lui qui introduisit dans le courant des idées germaniques les critiques de Bayle contre la tradition biblique. Mais Reimarus n'est ni un athée ni un matérialiste. Sur la raison seule il croit possible de fonder une « religion naturelle » qui n'admet qu'un miracle initial, la création du monde. Il est, avec Semler et Edelmann, l'importateur en Allemagne du déisme, — ou plutôt du théisme, — anglais sous sa forme la plus simple et la plus superficielle. C'est avant Mendelssohn le représentant typique de l'*Aufklärung*.

Lessing (1729-1781) reprit les idées de Reimarus avec une intelligence autrement pénétrante du développement historique de l'humanité et des idées. Quelle que soit la justesse des critiques dirigées contre la Bible, le Christianisme demeure à ses yeux dans ce qu'il a d'essentiel et d'éternel, parce qu'à vrai dire il n'est pas renfermé tout entier dans l'Écriture ; il la déborde, comme il dépasse tout document historique, et ne trouve sa

vraie source que dans le sens intérieur, dans le cœur de tout homme. Toutes les religions contiennent une parcelle de ce « christianisme éternel »; chacune est un moment nécessaire dans l' « l'Éducation de l'humanité » et représente un stade du progrès moral. Au terme de ce progrès, on entrevoit la possibilité d'une religion rationnelle, sans fondement historique, d'un culte du bien désintéressé du souci d'une sanction éternelle. *Nathan le Sage* n'est autre chose que le portrait idéal du héros chrétien en dehors du christianisme.

Herder, de vingt ans plus jeune que Kant, dont il a entendu des leçons, mais préoccupé de bonne heure de philosophie religieuse[1], reprend les idées de Lessing et les applique à l'interprétation de l'histoire. Pour lui aussi, la religion n'est pas une création historique, mais l'acte intérieur par lequel tout homme peut prendre conscience de ses devoirs et de sa place dans le monde. Tous les mythes, dans lesquels le déisme étroit de l'*Aufklärung* n'avait vu que sottise et superstitions, sont des traductions poétiques du sentiment religieux naturel. Au lieu de les railler, le philosophe doit les interpréter et retrouver sous l'enveloppe poétique le noyau d'éternelle vérité. Certains esprits enthousiastes et privilégiés, les héros de la mythologie, tels que Prométhée, les prophètes, ont hâté le développement du sentiment religieux. Ils sont vraiment les « éducateurs de l'humanité », et, en un sens,

1. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'hum.*, 1788-91; *Dieu, dialogues*, 1787. On se rappelle que Kant avait fait une recension d'une partie des *Idées* de Herder dans le *Mercure allemand*.

des révélateurs. Jésus, surtout, en enseignant, sous la forme la plus saisissante, la paternité divine et la fraternité humaine, en apprenant aux hommes à suivre le modèle divin, a été vraiment le « sauveur spirituel » de l'humanité; et toute l'Écriture peut être interprétée de même en un sens divin et humain à la fois.

Médiocre chez Wolff et Reimarus, large et fécond chez Lessing et Herder, le rationalisme trouva dans Jacobi un adversaire subtil. Pauvre inventeur d'idées Jacobi démontrait avec habileté que le rationalisme conséquent aboutit logiquement au spinozisme; mais il rejetait ce dernier au nom des exigences du cœur et lui opposait une philosophie du sentiment. Toute démonstration ne repose-t-elle pas, en dernière analyse, sur une connaissance immédiate, sur une perception du sens externe ou intime? A quoi bon démontrer l'existence de Dieu? Nous la saisissons immédiatement dans le sentiment que nous avons de notre propre raison. « Avoir la raison et connaître Dieu ne font qu'un. » Nous avons, de même, le sentiment de notre liberté, du bien et du mal. Il est vrai que, par une singulière inconséquence, Jacobi prétendait déterminer les attributs de Dieu et démontrer l'immortalité de l'âme, qui ne sauraient être l'objet d'aucune intuition sensible. Il aboutissait ainsi, par des voies différentes, à un théisme voisin de celui de Reimarus et de Mendelssohn et croyait fonder, sur le témoignage de la conscience, un « christianisme purifié », c'est-à-dire réduit à quelques affirmations métaphysiques.

Telles sont, dans le dernier quart du dix-huitième siècle, les principales tendances de la pensée allemande en matière de philosophie religieuse, et il n'est pas douteux que Kant ne les ait toutes connues. Il semble même qu'avant de déterminer lui-même les conséquences religieuses de son système, il ait tenu à prendre position vis-à-vis de ses devanciers. En 1785, un conflit venait d'éclater entre Mendelssohn et Jacobi. Le prétexte du débat était de savoir si Lessing était ou non spinoziste; le fond, l'antagonisme de la philosophie rationnelle et du sentiment. Aux *Heures matinales* (*Morgenstunden*) de Mendelssohn répondirent les *Lettres sur la doctrine de Spinoza*, de Jacobi. L'année suivante, Mendelssohn répliqua par un opuscule intitulé *Aux amis de Lessing*. Jacobi écrivit aussitôt un *Examen des « Heures matinales » de Mendelssohn;* il les soumit en manuscrit à Kant, qui consentit à ajouter quelques pages à la préface. Ces *Remarques* sont dirigées contre l'argumentation théiste de Mendelssohn en faveur de l'existence de Dieu. Il est trop commode, dit Kant, de ne voir, comme ce philosophe, dans les discussions relatives à ce problème, que des « querelles de mots ». Ce sont bien des querelles d'idées que la Critique seule peut apaiser en montrant l'égale impossibilité des preuves positives et négatives[1]. Et cependant, Kant se sentait plus voisin de Mendelssohn que de Jacobi et il semble avoir eu à cœur, dès la même année, de répudier toute parenté d'idées avec ce dernier dans le

1. *Quelques remarques sur l'Examen des* « Heures matinales » *de Mendelssohn, par Jacobi,* t. VI, p. 131-135.

très important opuscule intitulé : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*[1]*?* « Ainsi que le soutenait fermement et avec une ardeur légitime Mendelssohn, il n'y a proprement que la pure raison humaine par laquelle il soit nécessaire de s'orienter. » Et plus haut : « Je montrerai qu'en fait c'est *seulement* sur la raison, et non sur un soi-disant sens mystérieux de la vérité, sur aucune intuition transcendante appelée foi, que peut être greffée une tradition ou révélation[2] ». Qu'est-ce donc que *s'orienter?* Dans l'étendue, nous nous orientons au moyen du sentiment subjectif de l'espace, qui nous permet de distinguer immédiatement notre gauche de notre droite. Parmi les phénomènes physiques, nous nous orientons au moyen de la catégorie de causalité. Mais quel guide nous orientera dans le monde suprasensible? Ni la sensibilité, ni les concepts de l'entendement ne peuvent ici nous servir. La question est donc de savoir si la raison possède, relativement aux choses en soi, un principe de détermination. Ce principe ne peut être que le *besoin* de la raison d'accorder créance à certaines idées. Or toutes les idées ne se présentent pas à la raison avec une égale nécessité. C'est ainsi que je puis spéculer à perte de vue sur la cause première; mais il n'est pas nécessaire que j'émette à ce sujet aucune affirmation. Il l'est, au contraire, que nous portions un jugement sur la fin de notre liberté, parce que la liberté n'est autre chose au fond que la raison agissante elle-même. Je ne puis me dispenser de me pro-

1. T. I, p. 119-136 (trad. Tissot, dans *Mélanges de logique*, p. 315-341.
2. P. 122 (319).

noncer sur le devoir et sur les conditions qu'il suppose, liberté, immortalité et existence de Dieu. Le *besoin pratique de la raison* est donc pour nous le seul fil conducteur qui nous guide dans le labyrinthe des idées; il est en nous le seul fondement possible d'une foi rationnelle. Il en résulte que la religion se fonde sur la moralité et, par elle, sur la raison, mais sur la raison pratique et non sur les spéculations de la raison théorétique. « Toute foi, même l'historique, doit sans doute être rationnelle (*vernünftig*);... mais une foi rationnelle est celle qui ne se fonde pas sur d'autres données que celles qui sont contenues dans la raison *pure*. Toute foi est donc une affirmation (*Fürwahrhalten*) subjectivement suffisante, mais accompagnée de la *conscience* de son insuffisance objective; elle est donc opposée (*entgegengesetzt*) au *savoir* [1]. » Nous ne reconnaîtrons donc pas le caractère divin d'une révélation si nous n'avons au préalable, à défaut d'une connaissance dogmatique impossible, la foi morale en Dieu. Toute autre conception ouvre la porte au mysticisme métaphysique de Mendelssohn ou sentimental de Jacobi, à la superstition, à l'athéisme, ou même à l'arbitraire et à la tyrannie en matière de foi [2].

Enfin cinq ans plus tard, au moment même où il écrit *La Religion*, Kant se prononce nettement contre l'optimisme de Leibniz et de Wolff dans un article de la *Revue*

1. P. 129-130 (330).

2. P. 132-136 (334-341). On trouvera encore une spirituelle satire de la philosophie du sentiment dans le court opuscule de 1796 : *Sur un ton distingué nouvellement pris en philosophie,* t. I, p. 174 et suiv., notamment p. 180-185.

de Berlin. Le titre même est significatif : *Sur l'échec de toute tentative philosophique en théodicée;* mais le texte l'est plus encore, car il réfute impitoyablement, dans le plus menu détail, la « défense de Dieu » tentée par Leibniz. En veut-on quelques exemples? Le mal moral, disent les optimistes, n'est pas l'œuvre du Créateur, mais une conséquence des bornes fatales de notre nature finie. Mais, dit Kant, l'argument revient à admettre la nécessité du mal moral et à supprimer tout jugement moral. — Le bien physique, dit-on encore, l'emporte, en définitive, sur la somme des peines. Mais qui donc, objecte Kant, consentirait à recommencer la vie, lui laissât-on même le choix de sa position? — L'optimiste accorde encore que le juste pâtit plus souvent que le coquin, mais cette lutte, dit-il, ne fait qu'élever le prix de la vertu. Étrange aveu, répond Kant, car si l'on admet que la vertu entraîne après elle plus de maux que le vice, on en conclura que l'homme de bien a souffert non pas *pour qu'il* devînt plus vertueux, mais *parce qu'il* l'a été etc.[1].

Au reste, si la théodicée n'arrive pas à démontrer la sagesse de Dieu, les arguments du pessimisme ne parviennent pas à démontrer le contraire. La Critique suffit, d'ailleurs, à faire prévoir la stérilité du débat. Le problème métaphysique du mal n'est qu'un cas particulier du problème des rapports de Dieu et du monde, problème insoluble, tant pour l'entendement que pour la raison. Il

1. T. VI, p. 137-158.

convient donc d'appliquer enfin à la question une méthode nouvelle, celle de la Critique tout entière. Tel est précisément l'objet de la première partie de la *Religion dans les limites de la raison pure*.

B. La solution kantienne

§ 1. — Le mal radical.

Vitiis nemo sine nascitur, disait Horace ; et d'antiques légendes, l'histoire et l'expérience s'accordent à reconnaître que l'homme est naturellement mauvais. En vain des philosophes récents, des « pédagogues » ont soutenu cette « opinion héroïque » que l'humanité est bonne et en voie de progrès. A leur optimisme, il suffit d'opposer ce fait que la loi morale, bien qu'émanée de notre libre volonté, trouve en nous des résistances. Or un principe absolu du bien, tel que la loi du devoir, ne saurait souffrir de composition avec aucun autre principe ; ainsi l'on ne peut expliquer le mal par l'antagonisme de la volonté et d'une *disposition* naturelle telle que les instincts animaux, l'égoïsme ; la nature n'est même pas en nous hostile à la moralité ; elle favorise, au contraire, nos fins morales[1]. Si l'homme est mauvais, il ne peut l'être que *foncièrement,* par le propre consentement de sa volonté, par un penchant (*Hang*) qu'il

1. T. VI, p. 187. Cf. p. 220.

s'est donné à lui-même en prenant parti contre la loi morale, et en ce sens l'Apôtre avait raison de dire : « Il n'y a point de juste, non, pas même un seul[1]. »

Est-ce à dire que la volonté soit mauvaise en elle-même ? La raison pratique, bien au contraire, est bonne dans son fond, puisqu'elle connaît la loi morale et qu'elle ne cesse de l'entendre même chez les plus corrompus. Ce mal ne réside donc ni dans la nature sensible, ni dans la volonté de l'homme ; il faut donc qu'il provienne du *rapport* mutuel de ces deux éléments, du conflit de la nature et de la liberté. Au lieu de subordonner sa sensibilité à la loi morale, l'homme fait subir à sa volonté les caprices de ses passions ; parfois même il se dupe volontairement et prend la voix des sens pour celle du devoir. Or, c'est là vraiment un *mal radical,* parce qu'il corrompt la source même de toute activité ; fussent-ils conformes à la loi, nos actes ne sont jamais inspirés par le pur respect de la loi ; et c'est ainsi qu'il faut entendre la parole de saint Paul : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ». Le désaccord foncier de la volonté et de la sensibilité est le véritable péché originel.

Mais cette perversion radicale n'est pas en chacun de nous l'héritage d'une faute historique. Toute faute est personnelle et l'on ne peut prendre à la lettre le récit biblique de la chute d'Adam. Il ne saurait être non plus question d'une déchéance personnelle subie par

1. P. 177-200.

chaque individu dans le cours de sa vie à la suite d'une première faute; car nous trouvons la perversion en nous dès notre enfance. Le péché originel ne peut donc s'expliquer par une cause temporelle, historique, phénoménale : c'est notre moi nouménal qui, avant et par delà toute expérience, a accompli l'option décisive, en choisissant hors de la loi des motifs de décision. Option inexplicable, d'ailleurs, et dont le récit biblique a bien marqué le caractère mystérieux, en faisant remonter à un esprit surnaturel la tentation à laquelle succomba le premier homme. Adam est ainsi le symbole du moi nouménal qui, semblable au Νοῦς platonicien, a cédé à la suprême tentation en se détournant du Bien[1]. La Bible aussi a entrevu cette vérité, confirmée par la raison, que la chute ne saurait être irréparable. Il est nécessaire que nous puissions nous relever, puisque la conscience nous en fait un devoir, comme il est nécessaire que nous soyons libres, puisque nous sommes obligés. Le relèvement consistera à rétablir un rapport normal entre la volonté et la sensibilité, à faire de celle-ci l'instrument docile de la première. Et de même que la déchéance avait été radicale, de même la régénération doit être une véritable *renaissance* morale; non pas que l'homme régénéré soit désormais à l'abri de toute défaillance; mais il a, dans l'absolu, rendu la prépondérance à la loi morale sur la sensibilité, et cette secrète révolution se traduira peu à peu par l'amélioration

1. P. 200-206.

de sa conduite. Au reste, la renaissance morale n'est pas moins mystérieuse et inexplicable que la chute, et le christianisme, entre toutes les religions, a seul aperçu la profondeur de ce mystère. Il a vu dans la régénération un *effet de la grâce* divine. Mais l'idée de la grâce ne doit jouer dans la religion qu'un rôle accessoire (*parergon*), car ce serait altérer la pure moralité, et partant la religion même, que de soutenir que Dieu peut rendre l'homme meilleur, sur sa prière ou par faveur arbitraire, si celui-ci ne fait de lui-même rien de ce qui lui est possible pour s'améliorer. Tel est le sens de la parabole du maître et des serviteurs dans saint Luc (XIX, 12-26) : « Il sera donné à quiconque a déjà ». L'homme ne doit donc pas, pour agir, attendre la grâce et s'inquiéter du mystère de la renaissance morale : la loi morale lui commande sans condition d'agir; qu'il agisse donc avec la confiance que la régénération est possible, puisqu'elle est obligatoire, et que la force lui sera donnée s'il la mérite par l'effort de sa bonne volonté[1].

§ 2. — Lutte du bon et du mauvais principe.

L'homme n'est bon ou mauvais que par l'attitude de sa volonté vis-à-vis de la loi. Mais la loi même n'est pas son œuvre; elle émane du vouloir divin. Kant reprend ici l'idée que nous avons déjà rencontrée dans la *Critique de la raison pratique* et dans la *Critique de*

1. *Remarque générale*, p. 206-16.

la faculté de juger : la seule fin dernière de la création ne peut être que la réalisation du bien moral par l'homme. On peut donc dire que le type idéal de l'homme moral procède de l' « essence » même de Dieu, qu' « il est en Dieu de toute éternité », qu'il n'est pas l'une quelconque de ses créatures, mais « son fils, le *Verbe* par lequel toutes les autres choses existent ». « En lui, Dieu a aimé le monde », et c'est en nous conformant à ce modèle divin que nous pouvons espérer « devenir des enfants de Dieu ». Nous ne pouvons, dans notre corruption, avoir conçu nous-mêmes cet idéal ; on peut donc se le représenter comme « descendu du ciel » ; il s' « abaisse jusqu'à nous », s'incarne dans notre humanité, participe à nos misères, nous enseigne le bien par l'exemple. Enfin, pour rehausser encore cet idéal, nous l'imaginons vainqueur des plus rudes tentations, prêt à souffrir, « pour le bien du monde, toutes les souffrances et jusqu'à la mort la plus ignominieuse[1] ».

Ainsi conçu par la raison pratique comme le modèle inaccessible, mais obligatoire, de nos efforts, cet idéal ne doit être, de notre part, que l'objet d'une foi morale. « Nous devons l'imiter ; il faut donc que nous le puissions. » Il n'a d'autre réalité objective que celle même de notre bonne volonté. Peu importe donc que l'histoire atteste ou non qu'un homme a réalisé ce type de perfection ; l'expérience ne peut rien pour ou contre les ordres absolus de la loi morale. Au reste on ne peut nier que

1. P. 223-25.

l'apparition d'un homme saint soit possible, puisque chacun de nous est tenu de réaliser la sainteté. Mais si cet homme a jamais apparu sur terre, ce n'est pas à des preuves extérieures, à des miracles, mais à la pureté de sa vie que nous devrions demander la preuve de sa perfection. Eût-il même provoqué par son exemple une rénovation religieuse, il faudrait se garder de voir en lui un être surnaturel ; car il cesserait dès lors d'être un modèle pour notre humanité. C'est s'il est homme, au contraire, que sa vie sera pour nos efforts un bienfaisant aiguillon. En tout cas, que le fils de Dieu, c'est-à-dire l'idéal moral, se soit ou non incarné en une personne historique, c'est bien par cet idéal, par notre foi en lui et par la conformité de notre vie à ce modèle, que nous deviendrons « justes » aux yeux de Dieu. En lui seul, nous trouvons le salut[1].

Sans doute ce retour de la volonté à Dieu, par l'intermédiaire de l'idéal émané de son essence, ne nous donnera pas la sainteté ; il nous mettra simplement sur la voie d'un progrès indéfini, nous inspirera la confiance d'y persévérer, et tel est le sens de l'idée chrétienne du Paraclet. Le méchant, au contraire, a devant lui la perspective d'une déchéance sans limite. De là l'idée de l'enfer à laquelle il ne faut attacher qu'une valeur régulatrice, en ce sens que nous devons agir comme si nos fautes terrestres n'étaient susceptibles d'aucun rachat après la mort. Enfin la conversion crée en nous un

1. P. 225-30.

« homme nouveau » à la place du « vieil homme » ; elle est une « naissance à la justice » en même temps qu'une « mort au péché ». Cette revanche de la volonté est ainsi une mortification, une « crucifixion de la chair », par laquelle le pécheur expie la chute initiale; mais le « nouvel homme » participe aussi volontairement à ces souffrances où il trouve une occasion de s'éprouver et de s'affermir dans le bien. On peut dire ainsi que le « nouvel homme », « l'idéal moral », le « fils de Dieu » se substitue au pécheur et expie pour lui afin de le justifier devant Dieu [1].

A cette lutte du bon et du mauvais principe, la Bible a prêté une forme concrète et historique dont la Critique doit dégager le sens profond. Elle nous représente d'abord, après une courte période d'innocence et de liberté, la longue domination de l'esprit du mal, du « prince de ce monde ». Ce règne du mal moral ne pourra être détruit que par une force morale; en attendant qu'elle se manifeste, la théocratie juive représente tant bien que mal le bon principe, sans parvenir à fonder autre chose qu'une observation extérieure, légale, de la loi morale. Enfin apparaît « une personne dont la sagesse, encore plus pure que celle des philosophes antérieurs, semblait descendre du ciel » ; elle se donne elle-même, « comme un homme véritable », mais aussi comme un envoyé céleste, innocent et libre de tout pacte avec le mal; on le dit fils d'une vierge pour symboliser par sa naissance

1. P. 231-43.

la victoire de la volonté sur la sensualité; on le représente assailli avec fureur par le principe du mal, tenté, tourmenté, mis à mort enfin; mais cette défaite apparente est en réalité une victoire, car elle est l'exemple suprême de la renonciation aux joies sensibles, c'est-à-dire de la sainteté. Ainsi interprété dans « son esprit et son sens rationnel » et « dépouillé de son enveloppe mystique », le récit biblique « a une valeur pratique pour tous les lieux et pour tous les temps », car il symbolise cette vérité qu'il n'y a de salut pour l'homme que dans un changement radical de sa corruption foncière et dans l'acceptation la plus intime des principes purs de la moralité [1].

§ 3. — Victoire du bon principe; l'Église.

Si tout homme, par un acte transcendant de sa bonne volonté, est capable de se régénérer, il demeure, dans la vie réelle, exposé à de continuelles attaques du mauvais principe. Notamment la société de ses semblables, est pour lui, comme Rousseau l'avait bien vu, une

1. P. 244-50. A la suite de ce paragraphe, Kant examine dans une longue *Remarque* la question des *miracles*. On comprend qu'une religion qui se fonde entoure son origine de mystères pour frapper les esprits. Mais une fois établie, elle ne peut se maintenir que par sa valeur interne, par son excellence morale. On ne doit donc pas faire de la croyance à l'authenticité du miracle une part intégrante de la religion, ni surtout compter, dans le présent, sur la production de miracles. Au reste, le miracle est-il théorétiquement possible? Là-dessus la raison ne peut se prononcer, et la sagesse commande à l'agent moral comme au savant de n'en jamais tenir compte dans la pratique (p. 250-57).

source constante de tentations corruptrices. La société civile même, si bien organisée qu'on la suppose, ne règle que les rapports extérieurs des individus; elle ne pénètre pas dans le for des consciences. La victoire du bon principe ne sera donc possible que dans une société vraiment morale, dans une « république éthique », dont la loi du devoir serait toute la constitution et dont le véritable législateur serait ainsi Dieu lui-même. Cette société idéale est l'*Église*.

La véritable Église sera universelle, pure de tout principe immoral; la liberté règnera entre ses membres; elle reposera, non pas sur des symboles historiques, toujours contestables, qui divisent les hommes, mais sur l'immuable loi morale. C'est dire qu'elle ne sera ni une monarchie avec un pape, ni une aristocratie avec des évêques; elle n'aura d'autre chef que le père invisible dont tous les hommes se reconnaissent les fils en tant qu'ils participent, par la régénération, à l'idéal moral descendu de Dieu; elle n'aura d'autre lien que la « foi de raison », commune à tous les hommes[1]

Malheureusement l'homme ne se laisse pas aisément convaincre que l'accomplissement du devoir pur et simple est, par lui-même, l'obéissance à la loi divine et que l'homme de bien est « sans cesse au service de Dieu ». Il se croit tenu de rendre à Dieu un culte extérieur et cherche dans les événements du passé la base d'une foi historique. Il lui faut des temples pour abriter son culte,

1. P. 261-72.

des prêtres pour en exécuter les cérémonies, des livres sacrés dont l'autorité puisse couper court aux discussions. De là la division des Églises, les excommunications réciproques, les prétentions à l'infaillibilité qui ne sont pas le fait de la seule Église catholique; car « un observateur attentif rencontrera bon nombre d'exemples honorables de catholiques protestants et plus encore de protestants archi-catholiques[1]. »

Puis donc que la foi historique est, dans l'état actuel des esprits, le « véhicule » de la foi rationnelle, il faut du moins interpréter (*auslegen*) la foi historique et en chercher la conformité avec la raison pratique. Si, par exemple, nous trouvons dans tel psaume (LIX, 11-19) un souhait de vengeance odieux contre un ennemi, nous n'y verrons qu'un cri de colère de l'honnête homme contre ses propres passions. Dans la parole si choquante, à première vue, de saint Paul : « Il a pitié de celui qu'il veut; il endurcit celui qu'il veut » (*Rom.*, IX, 18), nous verrons simplement le symbole du caractère mystérieux de l'origine de la bonté et de la méchanceté humaines. De la vie même du Christ, notamment de sa résurrection et de son ascension, on ne cherchera pas à établir, en dépit de difficultés sans nombre, l'authenticité historique. Quant à l'histoire du christianisme, la foi aura tout avantage à n'en pas trop éclairer certaines pages peu édifiantes et à n'en mettre en relief que la haute portée morale. Les dogmes, enfin, pour la plupart inadmissi-

1. P. 273-80.

bles à la lettre, doivent recevoir une interprétation purement morale. Le mystère de la Trinité, par exemple, symbolise l'union en un seul être des trois fonctions que la raison pratique conçoit en Dieu, considéré comme législateur moral de l'univers : sainteté, bonté et justice. L'idée apocalyptique de la fin du monde et du jugement dernier nous enseigne à nous tenir toujours appelés en tout temps à devenir membres de la cité céleste. Ainsi une exégèse intelligente et large établira l'accord entre la foi historique et la raison pratique. Elle sera confiée au clergé ; mais, même entre ses mains, elle doit demeurer entièrement libre, et le pouvoir civil se bornera à mettre à la tête de l'Église des docteurs instruits et vertueux sans leur imposer une exégèse officielle. Un christianisme autoritaire ne tarderait pas à rendre odieuse la plus sainte et la plus aimable des religions[1].

§ 4. — Culte et faux culte; religion et cléricalisme.

Qu'est-ce donc, en définitive, que la religion? D'une manière générale, elle consiste à « reconnaître le devoir comme un commandement divin ». Elle est dite *révélée* quand elle affirme que le devoir n'est tel qu'autant qu'il

1. P. 281-325, *passim*, entre autres la *Remarque* finale où Kant propose l'interprétation d'un grand nombre de dogmes et de mystères. Sur l'interprétation de l'Écriture, cf. *Conflit des Facultés*, t. I, p. 236-247, où Kant donne quatre règles précises de l'exégèse morale. Sur la non-intervention des pouvoirs civils en matière de foi, cf. l'opuscule : *La fin de toutes choses*, t. VI, p. 406-408 : la persécution religieuse serait vraiment le règne de l'*Antechrist*.

est reconnu comme un ordre de Dieu; elle est *naturelle* quand au contraire elle reconnaît le caractère divin du devoir simplement parce qu'il est le devoir. D'ailleurs toute religion révélée peut être considérée comme naturelle, en ce sens qu'elle repose sur un fondement moral que la raison aurait pu découvrir, et la révélation ne peut avoir d'autre fin que de hâter l'éclosion des sentiments moraux dans le cœur de l'homme; elle est, aurait pu dire Kant après Lessing, l'éducatrice de l'humanité [1].

C'est ainsi que le christianisme, loin d'avoir besoin de preuves historiques et extérieures pour établir le caractère divin de son fondateur, enferme dans ses maximes morales la substance de toute religion naturelle. Kant insiste avec complaisance sur l'identité de l'enseignement évangélique et de la morale de l'impératif catégorique : excellence de la pureté du cœur et insuffisance des pratiques extérieures, la sainteté proposée comme fin, le serment condamné, nécessité de l'exemple et de la propagande morale, etc., autant de points de coïncidence entre le christianisme et la loi naturelle du devoir. Il n'est pas jusqu'au précepte d'amour qui ne puisse s'interpréter en un sens kantien, car aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même, qu'est-ce autre chose qu'accomplir le devoir par respect du devoir lui-même et se défaire dans les rapports sociaux de tout mobile égoïste [2]?

1. P. 333-37.
2. P. 337-44.

Toutefois l'Église chrétienne, symbole visible et provisoire de l'Église idéale, est tenue, dans l'état actuel des esprits, de s'appuyer sur une autorité historique, d'observer un culte et d'entretenir des ministres. Le culte (*Dienst*) conservera son vrai caractère et son heureuse influence si les prêtres ne voient dans la foi historique que le « véhicule » de la foi rationnelle. Mais du moment où celle-ci, seule foi vraiment religieuse, est subordonnée à la foi historique, à l'érudition (*Gelehrtheit*), le culte devient un « faux culte » (*Afterdienst*), une sorte de fétichisme. Or, de même qu'il est porté à prêter à Dieu une forme concrète et humaine, l'homme incline à donner plus de prix à la foi en un texte déterminé ou aux pratiques qu'aux vérités morales dont ce texte et ces pratiques sont l'imparfaite traduction. « Nous cherchons la religion non en nous, mais hors de nous », dans l'autorité d'un livre ou dans la science des érudits ; nous attachons plus de valeur à ses gestes qu'à la réforme morale de nos penchants, et, à ce point de vue, les pèlerinages et les prières récitées mécaniquement valent le moulin à prières du Thibétain. Dès lors, le prêtre devient le « fonctionnaire » (*Beamte*) de l'Église, au lieu d'en être le « ministre » ; il se prétend seul dépositaire de l'orthodoxie et des moyens qui concilient à l'homme la grâce divine, baptême ou communion. De morale et persuasive, son autorité devient matérielle et tracassière, elle dégénère en « cléricalisme » (*Pfaffenthum*)[1].

1. P. 344-89, *passim*, notamment la *Remarque* finale sur les *moyens de la grâce*. Sur l'abus d'autorité du clergé en matière de foi, cf. *Conflit des*

Que devra donc faire l'Église pour éviter ces aberrations qui nuisent plus à elle-même qu'à la vraie religion? Elle cherchera dans la conscience morale son unique fondement et son unique critérium; car la conscience morale est immédiatement donnée à tout homme, et n'a pas besoin, comme le concept de religion, d'être péniblement déduit par la raison (*herausvernünftelt*)[1]. Elle conservera les « statuts » positifs et les formes cultuelles dont elle ne saurait se passer aujourd'hui, mais elle n'y verra que des symboles utiles à l'édification de la foule : la prière n'exprime que l'intention intérieure de se perfectionner soi-même, la fréquentation du culte est le symbole du devoir social qui nous oblige à nous perfectionner les uns les autres. D'ailleurs, l'Église s'efforcera d'affranchir graduellement les esprits du besoin de symboles matériels, et de les habituer à trouver en eux-mêmes la norme de leur action. Loin de prêcher l'intolérance, elle reconnaîtra que toutes les confessions « méritent le même respect en tant que leurs formes sont des essais de misérables mortels pour rendre visible sur terre le royaume de Dieu »[2]. La religion,

Fac. 1re divis., *Conflit de la faculté de théologie avec la faculté de philos.*, t. I, p. 232-70. Le théologien ne peut contester au philosophe le droit d'interpréter rationnellement les affirmations de la foi historique; le théologien lui-même ne saurait prendre à la lettre tous les symboles bibliques ; il se contentera donc d'interpréter la Bible « comme si elle était une révélation divine », sans d'ailleurs imposer la croyance à la matérialité même de cette révélation.

1. P. 368.

2. P. 359.

positive et la conscience se trouvent-elles en désaccord? C'est la seconde qui jugera la première. Quelle que soit la foi d'un inquisiteur, il ne peut admettre que la religion ordonne la persécution que la morale condamne; car, s'il est sincère, il reconnaîtra qu'une religion fondée sur l'histoire comporte toujours quelque chance d'erreur, tandis que le respect de la liberté d'autrui est absolument exigé par la conscience. La sincérité morale, telle est donc, en dernière analyse, la pierre de touche de toute foi vraiment religieuse[1].

Tels sont les traits essentiels de la philosophie religieuse qui couronne le système fondé sur la Critique. Le trop court résumé qu'on vient d'en lire n'a pu donner qu'une faible idée du riche contenu du livre de la *Religion*, de tous les ouvrages de Kant le plus serré, le plus abondant en aperçus pénétrants d'historien et de psychologue; il suffit, nous l'espérons du moins, à assigner la place qui revient à Kant dans l'évolution de la philosophie religieuse au dix-huitième siècle. S'il n'est plus un croyant, comme Leibniz et Wolff, si la religion conçue « dans les limites de la raison » peut, à ses yeux, se passer de dogmes, de culte et de ministres, Kant a du moins conservé de son éducation première le sens et le respect des choses religieuses. Il n'a pas cru possible ni souhaitable, comme les déistes d'Angleterre et les Encyclopédistes de France, de se mettre d'emblée hors de la tradition religieuse de son temps. On ne trouvera pas dans

1. P. 370-75.

son œuvre un seul trait d'ironie voltairienne, et c'est avec une vénération émue qu'il parle du « sage docteur », du « saint » de l'Évangile. Chrétien de cœur, il fait de l'idée de chute et de conversion, le fond même de sa théorie religieuse; protestant et piétiste, il pousse à l'extrême le caractère intérieur et individuel de cette chute et de cette conversion, la simplification des symboles concrets et la limitation de l'autorité extérieure en matière de foi; mais c'est en toute sincérité qu'il admet la nécessité historique, la signification encore vivante de ces symboles et de cette autorité, et qu'il voit dans la personne de Jésus la plus haute manifestation de la vertu morale. Sur ce point, la pensée de Kant présente avec celle de Lessing une frappante identité; et si *Nathan le sage* n'avait paru en 1779, on serait tenté de voir dans ce héros de la piété laïque un pur disciple du Kantisme. On sait d'ailleurs que Hamann avait, dès le moment de son apparition, communiqué ce drame à notre philosophe[1].

Au reste, ce n'est pas hors de Kant, pas même dans Lessing, qu'il faut chercher la genèse de la philosophie religieuse que l'on vient d'analyser, car le système tout entier semble converger vers cette philosophie. D'une part, en effet, les trois *Critiques* s'accordent à refuser à la raison spéculative et à n'accorder qu'à la croyance pratique le pouvoir de s'aventurer hors du domaine de l'expérience. Dieu existe-t-il et quels sont

1. Lettre de Hamann à Herder, citée par BRIDEL, *Philos. de la religion de Kant*, p. 163.

ses rapports avec le monde? D'où vient le mal? Quelle est la place de l'homme dans l'univers? Quelle est la fin dernière de cet univers et la destinée de l'homme? Autant de problèmes essentiels à toute religion que la raison spéculative se pose nécessairement, mais dont la solution lui échappe. Seule, la raison pratique fournit à ces questions des réponses, sans portée scientifique, et d'une valeur purement pratique et subjective : nous devons agir *comme si* Dieu existait, *comme si* le devoir émanait de sa volonté, comme si nous étions, par un acte transcendant, les propres auteurs de notre misère morale et de notre relèvement, *comme si* le monde avait pour fin dernière notre propre moralité, *comme si*, enfin, nous pouvions, par notre effort, réaliser notre propre perfection, tant en deçà qu'au delà des limites de la vie : toutes les croyances fondamentales du christianisme sont, en un mot, aux yeux de Kant, autant de postulats pratiques de la moralité.

D'autre part, si l'ordre de réaliser la perfection est absolu, la nature est imparfaite et, au prix de l'idéal à poursuivre, radicalement mauvaise. Du mal au bien, l'homme s'élèvera, dans l'absolu, par un acte absolu de bonne volonté, mais, dans le monde de l'expérience, par un progrès lent et continu. Or déjà nous avons vu que l'humanité passe insensiblement de l'animalité à la vie spirituelle, de la dispersion à l'organisation sociale, de l'anarchie à l'état juridique, de la guerre à la paix. De même on conçoit que la pure religion, qui n'est que l'hommage rendu à la volonté divine par la simple vertu

de l'honnête homme, s'affranchisse peu à peu de la « lisière des saintes traditions ». L'humanité, dans son enfance, inapte encore à la pensée abstraite, a cherché d'instinct dans l'autorité extérieure et dans la tradition orale ou écrite le symbole de l'autorité suprême et éternelle de la raison ; elle a traduit en obligations matérielles et saisissables la loi intérieure du devoir ; elle a enfin incarné dans un héros de sainteté l'idéal moral qu'elle doit se proposer d'atteindre. Mais ces symboles, dans une humanité à peine née à la vie spirituelle, hâtent, bien loin de la retarder, l'éclosion future d'une moralité qui n'admettra plus aucun intermédiaire, aucun voile entre la conscience et l'idéal moral, entre l'homme et Dieu. Les religions positives préparent le règne de la moralité, comme la guerre et l'anarchie primitive préparent d'elles-mêmes la paix et l'ordre social. L'histoire religieuse, comme l'histoire politique et civile, témoigne ainsi que l'ordre naturel reçoit l'empreinte de plus en plus manifeste de l'ordre de perfection recherché par la liberté. L'homme religieux réalise au dedans de lui ce que la société crée hors de lui : l'adaptation progressive du monde sensible aux lois du monde intelligible, l'accord de plus en plus harmonieux de la nature et de l'ordre moral.

CONCLUSION

D'étape en étape, nous avons suivi dans toute son étendue le développement du système philosophique de Kant. Ni le cadre ni la méthode de cette enquête ne nous permettent de décider si ce système vient à bout de toutes les difficultés que l'auteur s'est proposé de résoudre. Mais il nous reste, au terme de l'exploration, à jeter un dernier coup d'œil sur le chemin parcouru et à dégager, s'il se peut, une impression d'ensemble de la diversité des paysages.

La tâche peut sembler ardue, car cette diversité tient du prodige. Avant de fonder la Critique, Kant avait déjà porté son investigation à travers toutes les régions de l'activité humaine; maître d'une méthode nouvelle, il l'applique avec une intrépide assurance à toutes les questions qui avaient sollicité l'ardente curiosité de sa jeunesse. Il redevient tour à tour physicien et moraliste, métaphysicien et esthéticien, psychologue et anthropologiste, théoricien de l'histoire et de la religion. Il partage, d'ailleurs, ce caractère d'universalité avec la plupart de ses grands contemporains, depuis Voltaire

jusqu'à Gœthe; mais il eut sur la plupart d'entre eux cet avantage de n'être contesté dans sa compétence par aucun spécialiste; il n'encourut pas la mésaventure de d'Alembert, dont les savants célébraient le style, et les littérateurs le savoir encyclopédique. De nos jours même, Helmholtz lui assigne une place dans l'histoire des sciences, à côté de Laplace, et, en dehors des écoles criticistes d'Allemagne, de France, d'Angleterre ou d'ailleurs, dont le nom seul est un aveu de filiation, en dehors même des grands systèmes idéalistes nés, au début de ce siècle, des problèmes suscités par la Critique, Kant a trouvé des héritiers directs parmi les juristes, les historiens, les théologiens, et jusque chez les poètes. Nul n'avait puisé plus largement à tous les grands courants d'idées de son temps; mais jamais flot longtemps contenu et canalisé ne se répandit, plus généreux et plus fécondant, à travers tout le domaine de la pensée humaine. Il fut vraiment, durant quarante ans, le cœur vivant de l'Allemagne pensante, rendant plus pur et plus chaud à ce grand corps tout le sang qu'il en avait reçu.

Richesse, variété, tel est le premier caractère de la philosophie kantienne et c'est aussi l'un des secrets de sa fortune. Mais la variété des conceptions ne crée rien de durable sans l'unité. Or ce n'est pas juger, c'est simplement comprendre l'agencement réciproque des parties du système que d'en affirmer, en dépit des plaisanteries de Heine, l'harmonieuse unité.

Unité d'*esprit*, tout d'abord. Cet esprit se résume dans une formule qui pourrait servir d'épigraphe à cet ou-

vrage : « La raison humaine ne reconnaît d'autre juge que la raison humaine elle-même... (1). » Ce rationalisme, toutefois, se distingue profondément de celui des métaphysiciens dogmatiques, car il trace à l'exercice de la raison d'infranchissables limites. Mais ces limites, il reconnaît à la raison seule le droit de les déterminer par la critique de son propre pouvoir. Aucune autorité, civile ou religieuse, ne prévaudra contre elle. Aucun scepticisme n'ébranlera non plus son empire, car deux données s'imposent à l'esprit humain avec une certitude également impérieuse, quoique de nature différente, la valeur objective de la science et la nécessité subjective de la loi morale. Or science et moralité sont, à des points de vue divers, l'œuvre d'une raison foncièrement identique. En déterminant les conditions de l'une et de l'autre, la Critique est assurée de ne compromettre ni l'une ni l'autre ; car elle ne consiste pas à les soumettre au contrôle d'une faculté étrangère, elle oblige simplement l'esprit à se replier sur lui-même pour déterminer par la réflexion les lois intérieures de son activité. De là la sécurité et la rigueur impitoyable avec laquelle Kant fait, au nom de la raison, le procès de la raison même. S'il limite son domaine, il croit plus que personne au droit qui revient à cette faculté d'y régner seule. Il a pu passer aux yeux de quelques critiques pour le plus redoutable adversaire du dogmatisme et pour le fondateur moderne du scepticisme : il est bien certain, en tout cas, que nul n'a été,

1. *Raison pure*, t. II, p. 365 (II, 321).

dans les limites où il croit l'affirmation possible, plus dogmatique, plus confiant dans le pouvoir de l'esprit, plus assuré qu'une « paix perpétuelle » ne tardera pas à réconcilier les esprits à la lumière de la Critique.

Unité de *méthode,* ensuite, corollaire naturel de l'unité d'esprit. Nous avons cité plus haut cette définition : « La philosophie est la législation de la raison. » Elle enferme toute la méthode kantienne : aller de l'esprit aux choses, de la raison spéculative aux phénomènes, de la raison pratique à l'action. La Critique, par une analyse transcendantale, découvre les conditions d'exercice de la raison pure dans son double usage ; la Métaphysique, ensuite, détermine à priori tous les principes rationnels du savoir et de la moralité. Des résultats de la Critique, elle déduit non seulement les conditions nécessaires de toute science valable, mais encore celles de la vertu, de la vie sociale, de la paix perpétuelle, de l'art et de la religion. La méthode critique demeure ainsi, à travers tout le système, originale et aussi distincte de la méthode empirique, qui va du conditionné à la condition, que de la méthode dogmatique, qui prête à la raison un contenu antérieur à toute intuition empirique : elle va de la condition au conditionné, de la forme au contenu. Elle ne se substitue pas à l'expérience et ne peut engendrer le réel : mais elle en détermine à priori les lois les plus générales.

Unité de *doctrine* enfin. Sur ce point, il est vrai, trois circonstances ont pu inspirer des doutes sérieux : les contradictions des commentateurs modernes de Kant, la

diversité des systèmes issus du kantisme, enfin les variations apparentes de la pensée critique elle-même. Du désaccord de ses exégètes, le principal auteur responsable est, à n'en pas douter, Kant lui-même. Car non seulement il enveloppa une pensée incontestablement obscure sous une forme plus obscure encore, mais il se préoccupa médiocrement du reproche qu'on lui en fit ; et quand il s'avisa d'éclaircir sa propre pensée, il n'arriva d'ordinaire qu'à la compliquer de commentaires moins lumineux que le texte même. Il lui manqua, comme à la plupart des grands fondateurs de système, ce qu'on pourrait appeler le sens polémique, car il ne sut ni prévoir l'objection, ni toujours, quand il la rencontra, en saisir le sens et la gravité. Il eut dans la valeur de ses prémisses et dans la fécondité de sa méthode une confiance peut-être excessive, et l'on a pu dire de lui, non sans raison, qu'il avait été le dernier des scolastiques.

Quant à la diversité des systèmes issus du kantisme, elle est plus troublante. N'y a-t-il pas quelque fissure intime dans une philosophie dont ont pu se réclamer expressément des penseurs aussi différents que Hegel et A. Comte, Ritschl et Renan, M. Riehl et M. Renouvier? Nous croyons, bien au contraire, sans pouvoir entrer ici dans de plus amples explications, que c'est la diversité des disciples qui explique celle des écoles. N'est-ce pas le sort commun de tous les systèmes très compréhensifs d'être compris et continués en des sens très variés, d'après l'équation personnelle des interprètes? Chacun s'y installe à l'aise, y découvre le point de vue qui convient

à son optique individuelle et poursuit à sa guise l'achèvement de l'œuvre commencée par un autre. La vitalité et, par suite, l'harmonie d'un système se mesurent moins à la ressemblance des fruits qu'il produit qu'à la profondeur du sillon qu'il creuse et à la fécondité des germes qu'il y dépose en vue des moissons futures.

En tout cas, la contradiction, à supposer qu'elle existe au sein du système, a toujours échappé à l'attention de Kant. Il est trop tard pour le démontrer si ce livre n'en a pas donné l'impression, car nous n'avons eu d'autre dessein que de mettre en valeur, après une longue période d'évolution et de tâtonnement, l'unité et la progressive continuité de la pensée critique. Le dualisme de la nature et de la liberté ne représente pas, chez Kant, l'antagonisme de deux conceptions successives. Sans doute le développement logique de son système l'a amené, à certains moments, à accentuer avec une insistance particulière tel ou tel point de doctrine. Jusqu'en 1781, il se préoccupe avant tout de fonder la théorie de la connaissance et de mettre en évidence le caractère phénoménal de toute connaissance objective. Dans les *Prolégomènes* et, plus encore, dans la seconde édition de la *Raison pure*, il s'inquiète de déterminer à quelles conditions la chose en soi peut être conçue au delà du phénomène. Rassuré de ce côté, il se hâte d'élaborer la philosophie de la liberté, et, à mesure qu'il vieillit, s'attache avec prédilection aux questions de morale, de droit et d'histoire. Chemin faisant, des perspectives inattendues et grandioses s'élargissent devant lui. Mais il

n'est obligé, pour s'y engager, de sauter aucun fossé, de n'abattre aucune barrière, car la vie, l'art, la religion, le progrès humain, lui apparaissent comme des conquêtes, des créations d'une causalité libre. Il est donc bien vrai que l'impératif catégorique lui a ouvert l'accès d'une région que la Critique a fermée au savant. Mais cette extension du domaine de la raison n'est point contradictoire avec la conclusion négative de la Dialectique transcendantale. D'une part, en effet, la Critique avait formellement réservé, dès la première édition de la *Raison pure*, un usage pratique de la raison et une région, qu'elle laissait indéterminée, de ce qui est « pessible par la liberté »; et, d'autre part, la théorie de la connaissance n'a subi, jusque dans les derniers opuscules qui lui sont consacrés, aucun recul, aucune déformation. Au terme comme au début de l'investigation critique, la raison spéculative et la raison pratique gardent leur caractère original et leur autonomie. Du phénomène seul il y a *science* et la science ne dépasse pas les limites de l'expérience; la chose en soi, soustraite au savoir, n'est l'objet que d'une *croyance*, mais d'une croyance pratiquement nécessaire. Là même où la nature et la liberté semblent se mêler, dans l'art, dans l'histoire, dans les êtres vivants, la science doit prolonger aussi avant que possible l'explication par le mécanisme; et, là où le mécanisme laisse échapper le détail du réel, la raison pratique, en proposant l'interprétation morale ou finaliste, ne peut se vanter d'avoir enrichi le savoir; elle y ajoute simplement une inter-

prétation symbolique de l'inconnaissable causalité nouménale, et détermine les plus hautes fins pratiques que la volonté doit se proposer. A aucun moment du système la science n'atteint la chose en soi; à aucun moment non plus la croyance n'empiète sur le savoir. Le criticisme a donc bien maintenu une opposition radicale entre la science et la foi, le phénomène et la chose en soi, la nature et la liberté. On peut contester la valeur de cette distinction, mais on n'y saurait voir une contradiction interne entre deux moments successifs d'une même pensée : c'est délibérément, avec la claire vision du dualisme qu'elle introduisait dans l'esprit et dans les choses, que Kant l'a adoptée comme l'hypothèse fondamentale et le principe d'unité de tout son système.

FIN.

NOTES

A

(v. p. 106)

De vives discussions se sont engagées au sujet de l'idéalisme Kantien. La doctrine n'a-t-elle point varié de la première édition de la *Raison pure* aux *Prolégomènes* et à la seconde édition? C'est, à des points de vue divers, l'opinion de K. Fischer et de B. Erdmann : Kant aurait tenté de sauver l'existence de la chose en soi compromise par la Critique. A quoi l'on peut objecter, avec M. Boutroux (*Rev. des cours et conf.*, 1895, p. 464 et suiv.), que jamais Kant n'a nié l'existence de la chose en soi, qu'il a simplement démontré qu'elle échappe aux sens et à l'entendement et que, s'il n'a pas accentué son affirmation de l'existence de la chose en soi, c'est qu'il n'avait en vue que l'idéalisme empirique, auquel il oppose la réalité permanente empirique de l'intuition de l'espace. L'*Esthétique transcendantale* le garantissait à l'avance, aux yeux d'un lecteur attentif, contre tout soupçon d'idéalisme.

Plus grave est la critique formulée par Jacobi : il est contradictoire d'admettre une action de la chose en soi sur les sens, puisque la causalité n'a de sens que dans les limites de l'expérience. Il ne nous semble pas possible de lever pleinement la difficulté. Notons toutefois que Kant ne parle pas d'une causalité proprement dite de la chose en soi. Il dira même formellement que la nature des rapports qui unissent le noumène au phénomène est inconnaissable. Nous savons seulement qu'un rapport existe nécessairement, mais nous n'en avons qu'un concept limitatif.

B

(v. p. 115)

Cette partie de la dialectique est l'une de celles que Kant a le plus remaniées dans sa seconde édition, que nous avons suivie. Le premier texte, beaucoup plus étendu, (II, 660-698 ; Barni, II, 437-473) prêta à de nombreux commentaires. M. Kuno Fischer (*Kant*, t. I, p. 545 et suiv.), après Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, t II, p. 24-28 et 86-90), voit dans le texte de la seconde édition une véritable rétractation dans le sens du réalisme. C'est en effet dans cette partie de la première édition que Kant, à propos du paralogisme de la distinction du moi et du non moi, entreprenait la réfutation de l'idéalisme qu'il reporta, en 1787, dans le chapitre sur les postulats de la pensée empirique. Nous n'apercevons, quant à nous, aucune divergence essentielle entre les deux textes. Kant proclame, en 1781 comme en 1787, la *réalité empirique* de toute perception extérieure conforme aux lois de l'expérience (629. Barni, II, 455) et *l'idéalité* de l'objet transcendantal, au point de vue de la connaissance empirique. Mais il n'admet pas moins que l'objet transcendantal, inconnu en lui-même, « sert de fondement aux phénomènes extérieurs » (*den äusseren Erscheinungen... zum Grunde liegt*) (p. 682 ; Barni, 457).

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

DES PRINCIPALES DATES DE LA VIE DE KANT, DES PRINCIPAUX ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS, ET DES OUVRAGES DE KANT, AVEC L'INDICATION DES PRINCIPALES TRADUCTIONS FRANÇAISES (1).

[Locke est mort en 1704, Leibniz en 1716 ; Wolff est né en 1679 ; Voltaire, en 1694 ; Hume, en 1711 ; Rousseau, en 1712].

1724. (22 avril). Naissance d'Emmanuel Kant.

 1727. Mort de Newton.

 1728. Naissance de Lambert.

 1729. — de Lessing et de Mendelssohn.

 1730. — de Hamann.

1732. Kant entre au collège Frédéric.

 1737. Mort de la mère de Kant.

1740. Kant est inscrit à l'Université de Kœnigsberg.

 1740. Avènement de Frédéric II.

 1744. Naissance de Herder.

 1746. Mort du père de Kant.

1747 (2). Premier ouvrage de Kant : *Pensées sur la véritable estimation des forces vives, et examen des preuves dont se sont servis M. de Leibniz et autres mécaniciens dans cette controverse,* Kœnigsberg.

(1) Dans le cas où un ouvrage aurait été traduit plusieurs fois, nous n'indiquons que la traduction la plus récente, à laquelle renvoient nos références.

(2) Les dates des ouvrages sont les dates portées sur les éditions princeps, sauf indication contraire.

1749. Naissance de Goethe.

1751. Mort de Knutzen.

1754. Mort de Wolff.

1754. *Recherche sur la question : la Terre a-t-elle subi quelques modifications dans sa rotation autour de son axe?* (Dans les : *Königsbergschen Frag-und Anzeigungs-Nachrichten*).

— *La question : « la terre vieillit-elle? » examinée au point de vue physique* (ibid.).

1755. *Histoire universelle de la nature et Théorie du ciel, où il est traité du système et de l'origine mécanique de l'Univers d'après les principes de Newton*, Kœnigsberg et Leipzig.

— Kant obtient la « promotion » avec une dissertation latine : *Esquisse sommaire de quelques méditations sur le feu* (Publiée pour la première fois dans l'édition Hartenstein, 1839).

— Il obtient l'« habilitation » avec une thèse latine. *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique* (Kœnigsberg), traduction Tissot (*Mélanges de logique*, 1852).

1756. Commencement de la guerre de VII ans; les Russes à Kœnigsberg.

1756. Publication d'une traduction allemande des *Essais* de Hume.

1756. Kant, pour obtenir le titre de Privat-docent, soutient la thèse latine : *Monadologie physique, exemple de l'usage de la métaphysique unie à la géométrie dans la science de la nature*, Kœnigsberg.

— *Sur les causes des tremblements de terre, à l'occasion du sinistre qui a atteint les régions occidentales de l'Europe vers la fin de l'année dernière* (tremblement de terre de Lisbonne, 1755) (Dans les : *Kœnigsb. Frag-und Anzeigungs-Nachrichten*).

— *Histoire et description du tremblement de terre de l'année 1755*, Kœnigsberg.

— *Considération sur les tremblements de terre observés depuis quelque temps* (Dans les *Königsberg. Frag-und Anzeigungs-Nachrichten*).

— *Nouvelles remarques pour l'explication de la théorie des vents,* Kœnigsberg.

1757. *Programme et annonce du cours de géographie physique, comprenant une considération sur la question : Les vents d'ouest, dans nos régions, sont-ils humides parce qu'ils passent sur une grande mer?* Kœnigsberg.

1758. *Conception nouvelle du mouvement et du repos,* Kœnigsberg.

1759. *Essai de quelques considérations sur l'optimisme.*

1759. Naissance de Schiller.

1760. *Pensées sur la mort prématurée de M. de Funk,* lettre à sa mère, Kœnigsberg (Trad. Barni, dans la *Doctrine de la vertu*).

1762. Naissance de Fichte.

— *L'Émile* et le *Contrat social* de Rousseau.

1762. *La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques,* Kœnigsberg.

1763. *Tentative pour introduire dans la philosophie le concept de grandeurs négatives,* Kœnigsberg (trad. Tissot dans : *Mélanges de logique*).

— *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu,* Kœnigsberg.

1764. *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie et de la morale,* présenté au concours de l'Académie de Berlin en 1763, imprimé à Berlin en 1764 (Trad. Tissot dans *Mélanges de logique*).

— *Raisonnement sur l'aventurier Jan Komarnicki,* dans les : *Kœnigsb. gelehrte und polit. Zeitungen.*

— *Essai sur les maladies de la tête* (ibid.) (trad. Tissot, dans l'*Anthropologie*).

— *Observations sur le sentiment du beau et du sublime,* Kœnigsberg (Trad. Barni, à la suite de la *Critique de la faculté de juger*).

1765. *Programme des cours pour le semestre d'hiver* 1765-1766, Kœnigsberg (Trad. Tissot, dans *Mélanges de logique*).

1766. *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique,* Kœnigsberg et Riga (Trad. Tissot dans l'*Anthropologie*).

1768. *Du premier fondement de la différence des régions de l'espace* (dans les *Kœnigsb. Frag-und Anzeigungs-Nachrichten*).

1770. Kant obtient l'ordinariat avec une dissertation latine : *De la Forme et des Principes du monde sensible et du monde intelligible,* Kœnigsberg (Trad. Tissot dans *Mélanges de logique*).

1770. *Système de la nature* de d'Holbach.

1771. *Compte rendu de l'ouvrage de Moscati sur la différence de structure des animaux et de l'homme* (dans les *Kœnigsb. gelehrten polit. Zeitungen*, rééd. par Reicke : *Kantiana* Kœnigsberg, 1860.

1775. *Des différentes races humaines* (Programme du cours de géographie physique pour le semestre d'été), Kœnigsberg.

1776. *Sur l'Institut philanthropique de Dessau* (dans les *Kœnigsb. gelehrt. u. polit. Zeitungen*, rééd. par Tieftrunk, dans *Kants vermischte Schriften,* 1799, et par Reicke, dans *Kantiana;* trad. Tissot à la suite de : *Princip. métaph. de la morale*).

1776. Mort de Hume.

— Commencement de la Guerre d'indépendance en Amérique.

1778. Mort de Voltaire et de Rousseau.

1780. Avènement de Joseph II.

1781. Mort de Lessing.

1781. *Critique de la raison pure,* Riga.

1783. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science,* Riga (trad. nouvelle, sans nom d'auteur, Paris, 1891).

— *Sur l'« Essai et introduction à la théorie des mœurs » de*

Schulz (dans le *Raisonnirendes Bücherverzeichniss*, trad. Barni à la suite de la *Doctrine de la vertu*).

1784. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (dans la *Berlinische Monatsschrift*).

— *Réponse à la question : Qu'est-ce que « les lumières? »* (ibid.), trad. Barni, à la suite de la *Doctrine du droit*.

1785. *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité »*, dans l'*Allgemeine Litteraturzeitung* (Iéna).

— *Sur les volcans de la lune* (dans la *Berlin. Monatsschrift*).

— *De l'illégitimité de la contrefaçon des livres* (ibid.), trad. Barni, à la suite de la *Doctrine du Droit*.

— *Définition du concept de race humaine* (ibid.), trad. Tissot (dans *Mélanges de logique*.

— *Établissement de la métaphysique des mœurs*, Riga, 4e éd., 1797 (trad. Barni, sous le titre de : *Fondements de la...* etc. en tête de la trad. de la *Critique de la raison pratique*, 1848).

1786. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Riga ; 3e éd., Leipzig, 1800 (trad. Andler et Chavannes, 1891).

— *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité* (dans la *Berlin. Monatsschrift*, trad. Renouvier, dans *Introd. à la Philosophie analytique de l'histoire*, p. 22-34, nouvelle éd., 1896).

— *Quelques remarques pour l'Examen des* « Heures matinales » *de Mendelssohn par Jacobi*, publié dans la préface de cet ouvrage de Jacobi, Leipzig, 1786.

— *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* ibid., trad. Tissot, dans *Mélanges de logique*).

— *Sur le « Principe du droit naturel » de Hufeland* (dans l'*Allgem. Litteraturz.*, Iéna), trad. Barni, à la suite de la *Doctrine du Droit*.

1786. Mort de Frédéric II.

1787. 2e édition de la *Critique de la raison pure*.

1788. Un discours de fin de rectorat, en latin : *Sur une médecine*

philosophique du corps (publié pour la 1re fois par Reicke, dans l'*Altpreussische Monatsschrift*, t. XVIII).

1788. Édit religieux de Wöllner.

1788. *Sur l'usage de principes téléologiques en philosophie* (dans le *Deutscher Merkur* de Wieland), trad. Tissot, dans *Mélanges de logique*.

— *Critique de la raison pratique*, Riga (trad. Picavet, 1888).

1789. Révolution française.

1790. *Critique de la faculté de juger*, Berlin et Libau, 3e éd., 1799 (trad. Barni, 1846, sous le titre : *Critique du jugement*).

— *Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure sera rendue inutile par une plus ancienne*, réponse à Eberhard, Kœnigsberg (trad. Tissot, faisant suite à la trad. des *Prolégomènes*, 1865).

— *Sur le mysticisme et les moyens d'y remédier*, appendice à l'ouvrage de Borowski : *Cagliostro*, Kœnigsberg (trad. Tissot dans l'*Anthropologie* sous ce titre : *De la superstition*).

— *Sur trois dissertations de Kästner*, édité pour la 1re fois par Dilthey dans l'*Archiv für Gesch. der Philos.*, t. III).

1791. *Sur l'échec de toute tentative philosophique en théodicée*, dans la *Berlin. Monatsschrift*.

— *Sur la question mise au concours pour l'année* 1791 *par l'Académie de Berlin : quels sont les progrès réels que la métaphysique a réalisés depuis l'époque de Leibniz et de Wolff?* publié par Rink, Kœnigsberg, 1804 (trad. Tissot, à la suite des *Prolégomènes*).

1792. *Sur le mal radical* (Dans la *Berlin. Monatsschrift*).

— La censure de Berlin interdit la continuation de cet article.

1793. *La Religion dans les limites de la raison pure*, Kœnigsberg, 2e éd. 1794; le 1er chapitre reproduit l'article précédent (trad. Lortet, 1842).

— *Sur le lieu commun : cela est bon en théorie mais ne vaut*

rien dans la pratique (dans la *Berlin. Monatsschrift*). Trad. Barni, à la suite de la *Doctrine du Droit*.

1794. *Sur la philosophie en général*, écrit en 1790 pour servir de préface à la *Critique de la faculté de juger*, puis écarté comme trop étendu; Kant autorisa Beck à le publier dans son *Extrait des ouvrages critiques de Kant* (Riga, 1794), trad. Tissot, à la suite des *Prolégomènes*.

— *De l'influence de la lune sur le temps* (dans la *Berlin. Monatsschrift*).

— *La fin du monde* (ibid.).

— Ordre du roi et promesse de Kant de ne plus écrire sur les questions religieuses.

1795. *Projet de paix perpétuelle, essai philosophique*, Kœnigsberg, 2e éd. augmentée, 1796 (trad. Barni, à la suite de la *Doctrine du Droit*).

1796. Kant suspend ses cours.

— *A Sömmering, sur l'organe de l'âme*, Kœnigsberg (trad. Tissot, à la suite de l'*Anthropologie*).

1796. *Sur un ton distingué nouvellement pris en philosophie* (dans la *Berlin. Monatsschrift*, trad. Tissot, dans *Mélanges de logique*).

— *Accommodement d'un différend mathématique résultant d'un malentendu* (ibid., trad. Tissot, ibid.).

— *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* (ibid., trad. Tissot, ibid.).

1797. *Premiers principes métaphysiques de la théorie du droit*, Kœnigsberg, 2me éd., 1798 (trad. Barni, 1853).

— *Premiers principes métaphysiques de la théorie de la vertu*, ibid., 2me éd., 1803 (trad. Barni, 1855) [ces deux ouvrages portent le titre commun de *Métaphysique des mœurs*, part. I et II].

— *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (dans les *Berlin. Blätter;* trad. Barni, à la suite du précédent).

1797. Mort de Fréd.-Guillaume II; avènement de Fréd.-Guillaume III. Wöllner est relevé de ses fonctions.

1798. *Sur l'industrie du livre,* deux lettres publiques à Fr. Nicolaï, Kœnigsberg; trad. Barni, à la suite de la *Doctrine du Droit.*

— *Le conflit des Facultés,* contenant en outre deux dissertations : *Sur la question : le genre humain est-il en progrès constant vers le mieux?* et : *Sur la puissance qu'a l'esprit de se rendre maître par sa seule volonté de ses sentiments maladifs,* Kœnigsberg (trad. Tissot de la dernière dissert. dans l'*Anthropologie*).

— *Anthropologie au point de vue pragmatique,* Kœnigsberg (trad. Tissot, 1863).

1800. *Préface de l'ouvrage de Jachmann : Examen de la philosophie religieuse de Kant en ce qui concerne la ressemblance qu'on lui a attribuée avec le pur mysticisme.* Kœnigsberg, 2me éd., 1800 (réimprimé dans les *Kantiana* de Reicke).

— *Logique,* publiée par Jäsche, Kœnigsberg (trad. Tissot, 1862).

1802. *Géographie physique,* publiée par Rink, Kœnigsberg.

1803. *Pédagogie,* publiée par Rink, Kœnigsberg (trad. Barni, à la suite de la *Doctrine de la vertu,* rééditée par Thamin, Paris, 1886).

1804. (12 février) Mort de Kant.

PUBLICATIONS POSTHUMES

Passage des premiers principes métaphysiques de la science de la nature à la physique, publié en partie par R. Reicke : *Ein Ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren,* dans *Altpreussische Monatsschrift,* 1882-84. Les mêmes textes, légèrement augmentés, ont été réédités en un volume par Alb. Krause : *Das nachgelassene Werk Im. Kants : Uebergang* etc., Francfort-s/M, 1888.

Réflexions de Kant sur la philosophie critique, d'après des notes

manuscrites, publiées par Benno Erdmann : Leipzig, 2 vol. : I *Anthropologie,* 1882; *Réflexions sur la Critique de la raison pure,* 1884 (notes marginales de la main de Kant sur un exemplaire de la *Métaphysique* de Baumgarten).

Feuilles détachées (*Lose Blätter aus Kants Nachlass*), publiées par R. Reicke, Kœnigsberg, 1889 (comprend quelques textes inédits et quelques opuscules omis dans les éditions générales).

Correspondance et *Déclarations* (*Erklärungen*). Environ 80 de ces lettres et déclarations sont dans les éditions générales, entre autres : 19 à M. Herz (dans la 2me éd. Hartenstein), 9 à Reinhold, 4 à Mendelssohn, 3 à Fichte, 2 à Lambert (trad. Tissot dans *Mélanges de logique*), 1 à Mlle de Knobloch (trad. Tissot dans *Anthropologie*) etc. Une trentaine ont été publiées depuis dans divers recueils.

Plusieurs *Cours* ou *Leçons* (*Vorlesungen*) de Kant ont été publiés d'après des cahiers d'élèves. Ce sont :

Leçons sur la théorie philosophique de la religion, éd. par Pölitz, Leipzig, 1817, 2e éd. 1831.

Leçons de métaphysique, éd. par Pölitz, ibid., 1821.

Leçons de métaphysique, de trois semestres, fragments considérables extraits de manuscrits inédits, publiés par M. Heinze dans son étude : *Vorlesungen Kants über Metaph. aus 3 Semestern,* Leipzig, 1894 (*Abhandl. der kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*).

Leçons sur l'anthropologie (deux rédactions, provenant de deux années différentes), publiées par Fr. Chr. Starcke, 1831.

Cf. sur ces *leçons* et sur l'enseignement de Kant : E. Arnoldt, *Kritische Excurse im Gebiete der Kant. Forschung,* Berlin, 1894.

RÉÉDITIONS ET ÉDITIONS GÉNÉRALES.

Les œuvres de Kant, sauf de rares exceptions, dont une seule vraiment importante (2e éd. de la *Critique de la raison pure*), n'ont pas été l'objet de modifications considérables dans les rééditions qui paru-

rent de son vivant. Aussi n'y a-t-il aucun intérêt à énumérer ces rééditions, pas plus que celles qui suivirent la mort de Kant. La 2e éd. de la *Critique de la raison pure* fut rééditée quatre fois du vivant de Kant; la *Critique de la raison pratique* eut quatre éditions, et la *Critique de la faculté de juger* en eut trois avant la mort de leur auteur.

Parmi les éditeurs modernes de la *Critique de la raison pure* les uns adoptèrent le texte de la 1re éd. (Rosenkranz, Kehrbach), les autres celui de la seconde (Hartenstein, Kirchmann, B. Erdmann); mais tous donnent les variantes en appendice. Les principales éditions isolées de la *Critique de la raison pure* sont, dans les trente dernières années, celles de Benno Erdmann (Leipzig, 1878, 3e éd. 1884), de Kehrbach (*Ibid.*, collection *Reclam*, 1877); et de Adickes (Berlin, 1889). B. Erdmann a aussi édité les *Prolégomènes* (Leipzig, 1878), avec une préface tendant à démontrer que cet ouvrage a été écrit en deux fois et à deux fins. Les trois *Critiques* et bon nombre d'opuscules ont paru, en éditions très correctes et à bon compte dans la collection populaire *Reclam* (Leipzig).

ÉDITIONS GÉNÉRALES.

Du vivant de Kant, et sous sa surveillance, avaient paru trois éditions collectives partielles de ses œuvres : celle de Beck, *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Hr. Prof. Kants*, Riga, 3 vol. 1794 : celle de Tieftrunk, « *Vermischte Schriften*, Halle, 3 vol. 1799, et celle de Rink : *Kleinere Schriften*, Kœnigsberg, 1800.

Il existe, à l'heure présente, quatre *éditions générales* des œuvres de Kant :

Imm. Kants Werke, édité par G. Hartenstein, 10 vol. Leipzig, 1838-39 (Classement par ordre logique).

Imm. Kants sämmtliche Werke, édité par K. Rosenkranz et Fr.-W. Schubert, 12 vol. Leipzig, 1838-42 (Classement chronologique).

Imm. Kants sämmtliche Werke, 2e éd. de G. Hartenstein, 8 vol., Leipzig, 1867-69. (Classement chronologique).

Imm. Kants Werke, édité par J. H. VON KIRCHMANN, 10 vol., édition commencée à Berlin (1868), dans la « Bibliothèque philosophique », continuée à Leipzig, 1874, puis à Heidelberg, 1880 et suiv. (Classement logique).

Enfin l'Académie des sciences de Berlin prépare une édition intégrale de tous les écrits de Kant qui comprendra vingt à vingt-cinq volumes. Le premier vient de paraître à Berlin.

PRINCIPALES TRADUCTIONS

Traduction latine des principaux ouvrages critiques, par F. G. BORN, Leipzig, 1796-1798.

Traductions anglaises : *Métaphysical Works,* par J. RICHARDSON, Londres, 1836. *Critique of Pure Reason,* par MAX MÜLLER, avec une Introd. histor. de LOUIS NOIRÉ, 2 vol. Londres, 1884. *Critique of Practical Reason and other works of the theory of Ethics,* par TH. K. ABBOTT, 3e éd. Londres, 1883. *Prolegomena and métaph. Foundations of natural Science*, par E. BELFORT BAX, *ibid.*, 1883. — *Religion within the bounds of pure reason,* par J. U. SEMPLE, Edimbourg, 1838. — *Critique of Judgment,* par J. H. BERNARD, Londres, 1892.

Traduction italienne : *Critica della ragione pura,* par MANTOVANI, 1821-22.

Traduction espagnole : *Critica de la razón pura,* par D. JOSE DEL PERAJO, Madrid, 1883.

(Pour les *traductions françaises,* voir ci-dessus le tableau chronologique des œuvres de Kant.)

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE [1]

I. Sources bibliographiques.

E. Adickes, *Bibliography of writings by and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of* 1887, dans *Philosophical Review : I. Writings of Kant*, 1893; II. *Writings on Kant*, (jusqu'en 1804), 1894; le tout édité en 1 vol., Boston, 1896, au bureau de la *Philos. Review;* en outre 2 *Suppléments* (juin 1895 et juin 1896, *ibid.*). — Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 8e éd. remaniée par M. Heinze, Berlin, 1896 (t. III, p. I, *Vorkantische u. kantische Philos.*). — Vaihinger, avec la collaboration d'un grand nombre de savants allemands ou étrangers : *Kantstudien*, publication irrégulière contenant des études originales, des comptes rendus de travaux, et tous renseignements relatifs à Kant et à la philosophie kantienne, Hambourg et Leipzig (Leop. Voss), 1896 et suiv. — Comptes rendus bibliographiques dans *Revue philosophique*, 1876 et suiv.; *Critique Philosophique*, 1872-1889; *Archiv. für Gesch. der Philos.*, 1888 et suiv.; *Altpreuss. Monatshefte*, etc.

II. Monographies générales.

Willm, *Hist. de la philos. allem. dep. Kant jusqu'à Hegel*, Paris, 1846-49. — J. B. Meyer, *Ueb. d. Kriticismus, mit besonder, Ruck-*

(1) Il faudrait plus d'un volume pour la simple énumération des ouvrages, dissertations ou articles consacrés à Kant depuis plus d'un siècle. Nous ne citons que les travaux les plus importants. Pour plus de détails, nous renvoyons à Ueberweg et surtout à l'admirable travail, encore inachevé, d'Adickes.

sicht auf Kant, dans *Zeitschr. für Philos.,* t. 37, 1860. — Em. Saisset, *le Scepticisme : Ænésidème, Pascal, Kant,* Paris, 1865. — Fouillée, *Hist. de la philos.,* Paris, 1875, 4e éd. — Ed. Zeller, *Gesch. der deutsch. Philos. seit Leibniz,* Munich, 3e éd., 1875. — Desdouits, *la Philos. de K. d'après les trois Critiques,* Paris, 1876. — Al. Riehl, *Der philos. Kriticismus u. seine Bedeutung für die posit. Wissensch.,* Leipzig, 1876, t. I. — E. Caird, *the Philos. of Kant,* Londres, 1876. — Du même, *a Critical Account of the Philos. of Kant,* Londres, 1877. — Windelband, *Gesch. der neuern Philos.,* Leipzig, 1878-80. — R. Adamson, *On the Philos. of Kant,* Edimbourg, 1879, trad. all., Leipzig, 1880. — Hutchinson Stirling, *Textbook to Kant,* Edimbourg, 1881. — Will. Wallace, *Kant,* Oxford, 1882. — C. Cantoni, *E. Kant,* Milan, 1883-84, 3 vol. — A. Weber, *Hist. de la philos.,* Paris, 1886, 4e éd. — Kuno Fischer, *Kant u. seine Lehre,* t. III et IV de la *Gesch. der neuern Philos.,* 3e éd., Heidelberg, 1889. — Em. Boutroux, *Kant,* dans *Etudes d'hist. de la philos.,* Paris, 1897. — Fr. Paulsen, *Imm. Kant,* Stuttgart, 1899.

III. Biographie.

Borowski, *Darstellung des Lebens u. Charakt. Kants,* Kœnigsb. 1804. — Fr. W. Schubert, *J. Kants Biogr.,* t. XII de l'éd. des œuvres de Kant par Rosenkranz et Schubert, Leipzig, 1842. — R. Reicke, *Kantiana,* Kœnigsb., 1860. — E. Arnoldt, *Kants Jugend,* ibid., 1882. — B. Erdmann, *M. Knutzen u. seine Zeit,* Leipzig, 1876. — D. Nolen, *les Maîtres de Kant* (Schulz, Knutzen, Newton, Rousseau), dans *Rev. philos.* 1879-80. — Lévy-Brühl, *l'Allemagne dep. Leibniz,* Paris, 1890.

IV. Période antécritique et développement du système kantien.

A. Holder, *Darstell. der kant. Erkenntnisstheor. mit besonder. Berucks. der verschied. Fassungen der transcend. Dedukt. der Kateg.,* Tubing., 1873. — D. Nolen, *la Crit. de Kant et la Métaph. de Leibn.,*

Paris, 1875. — Paulsen, *Versuch. einer Entwickelungsgesch. der kant. Erkenntnisstheorie,* Leipzig, 1875. — W. Windelband, *Ueb. die verschied. Phasen der kant. Lehre von Ding an sich,* dans *Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos.,* 1877. — B. Erdmann, *Kants Kritic. in der 1en u. in der 2en Aufl. der Kr. der r. V.,* Leipzig, 1878. — Thiele, *Die Philos. Kants nach ihr. systemat. Zusammenhang u. ihr. log. Entwickelung,* Halle, 1882. — L. Ducros, *Quando et quomodo Kantium Humius e dogmat. somno excitaverit,* Bordeaux, 1883. — K. Dieterich, *Die kant. Philos. in ihr. inner. Entwickelungsgesch.,* Frib.-en-Brisg., 1885. — E. Arnoldt, *Krit. Excurse im Gebiete der Kantforschung,* Koenigsb , 1894.

V. Critique de la raison pure.

a. Généralités.

C. Göring, *Syst. der Krit. Philos.*, Leipzig, 1874-75. — G. Spicker, *Kant, Hume u. Berkeley,* Berlin, 1875. — C. Grapengiesser, *Aufg. u. Charakt. der Vernunftkr.*, Iéna, 1878. — J. Volkelt, *Kants Erkenntnisstheor.*, Leipzig, 1879. — E. Pfleiderer, *Kant. Kritic. u. engl. Philos.,* Halle, 1881. — F. Watson, *Kant u. his engl. Critics*, Glascow, 1881. — H. Vaihinger, *Commentar zur Kr. der r. V.,* 2 vol., Stuttg., 1881 et 1892 (inach.). — A. Krause, *Popul. Darstellung von Kants Kr. der r. V.*, Lahr, 1882, 2e éd. — Th. Weber, *Zur Krit. der Kant. Erkenntnisstheor.* Halle, 1882. — O. Schneider, *die psychol. Entwickel. des Apriori,* Bonn, 1883. — G. Cesca, *Storia e dottrina del criticismo,* Verona, 1884. — G. Cesca, *la dottrina Kant. dell a priori*, Padoue, 1885. — E. Adickes, *Kants Systematik als systembildender Factor*, Berlin, 1887. — E. Caird, *The critic. Philos. of K.*, Londres, 1889. — J. H. Mahaffy, *Kants critic. Philos. for engl. readers,* 2 vol., Londres, 1889. — E. Adickes, *Kant-Studien*, Kiel, 1895.

b. Esthétique transcendantale.

Em. Boutroux, *Cours sur la Crit. de la R. p.*, dans *Revue des cours et conférences*, Paris, 1895-96. — Trendelenburg, *Ueb. eine*

Lücke in Kants Beweis v. der ausschliessend. Subjectivität des Raumes u. der Zeit, dans les *Hist. Beitr. zur Philos.*, 1867, III. — A. Krause, *Kant u. Helmholtz üb. den Urspr. u. die Bedeut. der Raumansch. u. der geom. Axiome*, Lahr. 1878. — K. Lasswitz, *die Lehre Kants v. der Ideal. des Raumes u. der Zeit*, Berlin, 1883. — K. Lasswitz, *Die Lehre Kants v. der Ideal. des Raumes u. der Zeit, im Zusammenh. mit sein. Krit. des Erkennens,* Berlin, 1883.

c. Analytique transcendantale.

Stadler, *die Grunds. der rein. Erkenntnisstheor. in der Kant. Philos.,* Leipzig, 1876. — Fel. Tocco, *L'Analitica transcend.*, dans *Filos. delle Scuole ital.,* 1880. — H. Cohen, *Kants Theor. der Erfahrung,* Berlin, 1885, 2e éd. — G. Millaud, *Essai sur les condit. et les lim. de la certit. log.*, Paris, 1896. — Hicks, *die Begriffe Phaenom. u. Noumen. bei K.*, Leipzig, 1897.

d. Dialectique transcendantale.

L. Noiré, *die Lehre Kants u. der Urspr. der Vern.*, Mayence, 1883. — Fr. Staudinger, *Noumena,* Darmstadt, 1884. — W. Drobisch, *Kants Dinge an sich u. seine Erfahrungsbegr.*, Leipzig, 1885. — E.-V. Hartmann, *Krit. Grundleg. des transcend. Realism.,* Berlin, 1885, 3e éd. — L. Busse, *Zu Kants Lehre vom Ding an sich*, dans *Zeitschr. für Philos. u. philos. Krit.*, 1893. — M. Apel, *Kants Erkenntnisstheor. n. seine Stellung zur Metaph.*, Berlin, 1895.

e. Métaphysique de la nature.

J. B. Meyer, *Kants Psychologie*, Berlin, 1870. — Mamiani, *Della Psicologia di Kant*, Rome, 1878. — Reuschle, *Kant u. d. Naturwissensch.* dans la *Deutsch. Vierteljahrsschr.*, 1868. — R. Abendroth, *das Problem der Materie,* Leipzig, 1889. — A. Stadler, *Kants Theorie d. Materie;* Leipzig, 1883. — P. Tannery, *la Théorie de la mat. d'après Kant,* dans la *Rev. philos.*, 1885. — Andler, Introduction à la trad. franç. des *Prem. Princ. métaph. de la Sc. de la*

nat., par Andler et Chavannes, Paris, 1891. — Arthur Drews, *Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems*, Berlin, 1894. — Ed. v. Hartmann, *Gesch. der Metaph.*, IIer Teil, Leipzig, 1900.

VI. Philosophie pratique.

Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877. — Ed. Zeller, *Ueb. das kant. Moralprincip u. d. Gegensatz formaler u. materialer Moralprincipien*, dans les *Abhdlgg. d. Ak. d. W.*, Berlin, 1880. — J. Kreyenbühl, *Die ethische Freiheit bei Kant*, dans les *Philos. Monatsh.*, 1882. — Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1883. — Gerhard, *Kants Lehre v. d. Freiheit*, dans les *Philos. Monatsh.*, 1886. — H. Spencer, *la Morale de Kant*, dans la *Rev. philos.*, 1888, XXVI. — K. Vorländer, *die kant. Begründ. des Moralprincips*, Solingen, 1889. — W. Koppelmann, *Kants Lehre vom kateg. Imperat.*, Leipzig, 1888. — Cresson, *La morale de K.*, Paris, 1897. — C. F Fricker, *zu Kants Rechtsphilos.*, Leipzig, 1885. — Schöler, *Ueb. Kants philos. Entwurf « Zum ew. Fried. »*, Münster, 1892. — Aguiléra, *l'idée du Droit en Allemagne depuis K. jusqu'à nos jours*, Paris, 1893. — J. Jaurès, *De prim. socialismi lineam. apud Luther., K., etc.*, Paris, 1892. — A. Richter, *Kants Ansichten üb. Erziehungsl.*, Halberst., 1865. — W. Hollenbach, *Darstell. u. Beurteil. der Pädag. Kants*, Iéna, 1881. — Dumesnil, *De tractatu Kantii paedag.*, Paris, 1892. — P. Duproix, *K. et Fichte et le probl. de l'éduc.*, Genève, 1895.

VII. Critique de la faculté de juger.

H. Lotze, *Gesch. der neuer. deutsch. Aesthet.*, Munich, 1868. — A. Stadler, *Kant's Teleologie u. ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung*, Berlin, 1874. — H. Fenner, *Die Æsthetik Kant's*, Bützow, 1875. — Arth. Richter, *Kant als Æsthetiker*, dans la *Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit.*, 1876. — P. Janet, *les Causes finales*, 1877. — J. Palm, *Vergleichende Darstellung von Kant's u. Schiller's Bestimmungen üb. das Wesen des Schönen*, Iéna, 1878. — Ch. Adam, *Essai sur le jugement esthétique*, 1885. — H. Cohen, *Kants Begründ. der*

Aesthet., Berlin, 1889. — J. Goldfriedrich, *Kants Aesthet.*, Leipzig, 1895. — V. Basch, *Essai crit. sur l'Esthét. de K.*, Paris, 1896.

VIII. Philosophie religieuse.

J. Kaftan, *Die religionsphil. Ansch. Kants in ihr Bedeut. für die Apologet.*, Bâle, 1874. — B. Pünjer, *die Religionsl. Kants im Zusammenh. seines Systems*, Iéna, 1874. — P. Bridel, *la Philos. de la relig. de Kant*, Lausanne, 1876. — O. Pfleiderer, *Die Religion, ihr Wesen u. ihre Gesch.*, Leipzig, 1878, 2e éd. — Nolen, *la Crit. de Kant et la religion*, dans la *Rev. philos.*, 1880. — O. Pfleiderer, *Geschichte der Religionsphilos.*, Berlin, 1893, 3e éd. — B. Pünjer, *Gesch. d. christl. Religionsphil. seit d. Reformation*, Brunswick, 1883.

IX. Influence de Kant.

Voir les principales histoires de la philosophie moderne. En outre : K. Rosenkranz, dans le 12e vol. de l'édit. Rosenkr. et Schub. — Kuno Fischer, *Akademische Reden*, Stuttgart, 1862. — Riehl, op. c. — Windelband, op. c. — Paulsen, *Was uns Kant sein kann?* dans la *Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Phil.*, 1881. — Lévy-Brühl, *l'Allemagne depuis Leibniz*, 1890. — A. Fouillée, *les Orig. de notre structure intellect. et cérébr.*, *I. Le Kantisme*, dans *Rev. philos.*, 1891. — W. Wundt, *Was soll uns K. nicht sein?* dans *Philos. Studien*, 1892.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE SPÉCULATIVE.

CHAPITRE IV

MÉTAPHYSIQUE DE LA NATURE.

CHAPITRE V

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE.

CHAPITRE VI

MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS.

CHAPITRE VII

CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER.

CHAPITRE VIII

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE.

6.4

